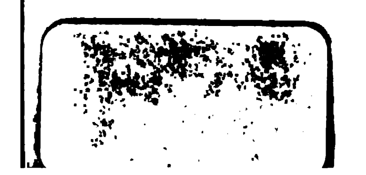
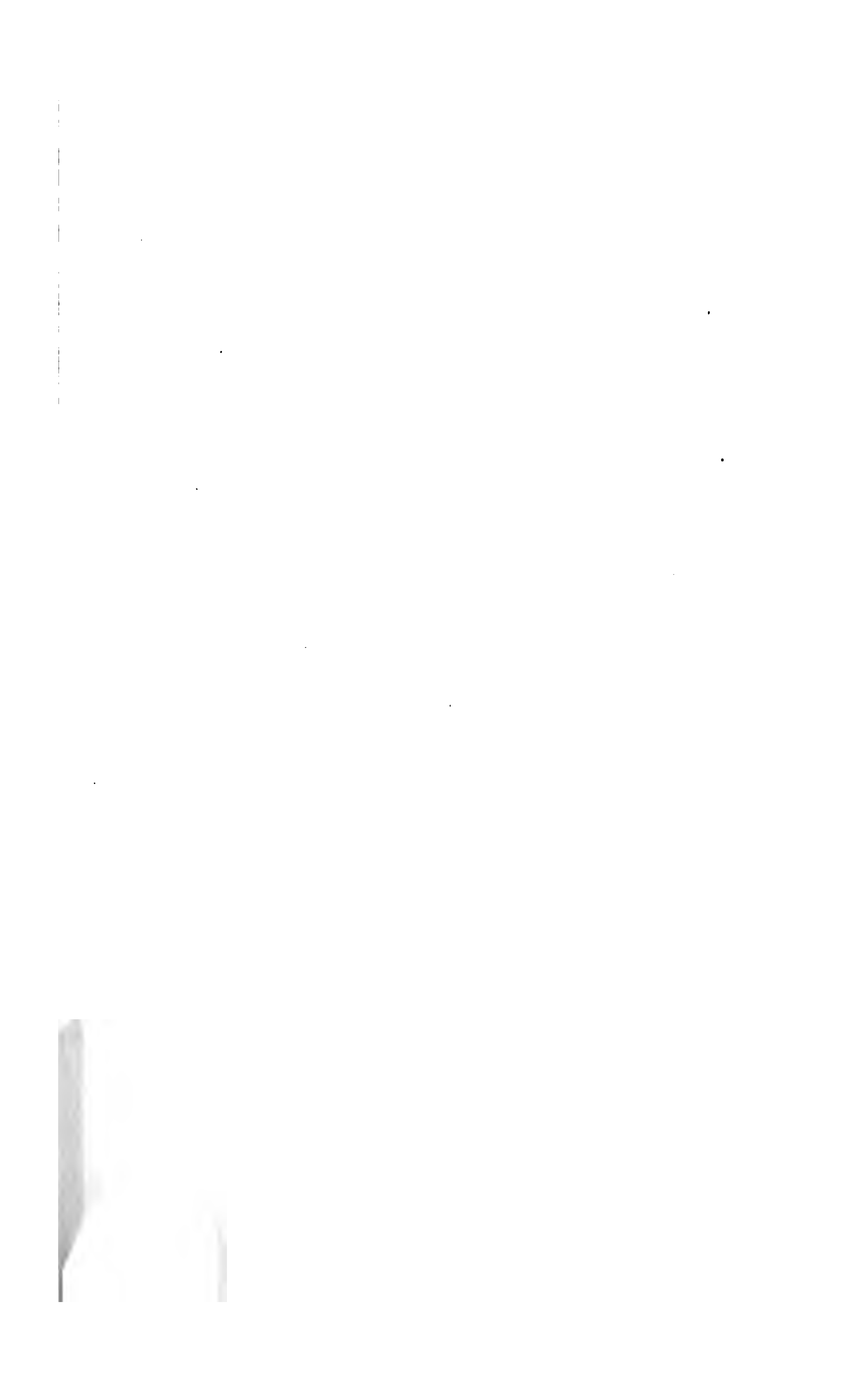








# JORDANO BRUNO

---

## I

SOUS PRESSE,

## DU MÊME AUTEUR :

## HISTOIRE CRITIQUE DU SCEPTICISME.

DEUX VOLUMES.

(Ouvrage auquel l'Institut de France a décerné une mention honorable.)

T. I. SCEPTICISME ANCIEN.
T. II. SCEPTICISME MODERNE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE C.-H. LAMBERT, RUE BASSE-DU-REMPART, 24.



Ch Walter del — Lith de A Godard

# JORDANO BRUNO

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS.

> Italia, Napoli, Nola, quella regione gradita dal cielo, e posta insieme tal volta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice de l'altre generazioni, è sempre da noi et altri stata stimata maestra, nutrice e madre di tutte le virtudi, discipline, umanitadi.
>
> GIORDANO BRUNO.

TOME PREMIER.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1846

*Mélanchton,* sur *Pierre de la Ramée,* sur *Bernardino Telesio,* ainsi que sur cette austère galerie de publicistes, où figurent *Ulrich de Hutten, Thomas Morus, La Boëtie, François Hotman, Languet, Buchanan, Campanella.*

La forme qui m'a semblé convenir le plus à ce genre d'exploration, c'est la biographie. Le souvenir d'un mot célèbre m'a encouragé à ce choix : « La biographie, a-t-on dit, est l'œil de l'histoire, *the eye of history.* » Toutefois, ce qui m'y a décidé, c'est la nature des esprits et des travaux que je désirais faire connaître, c'est l'état philosophique de la Renaissance.

Au XVI[e] siècle, en effet, à l'exception de l'école fondée pendant les beaux jours du moyen-âge, nulle doctrine ne pouvait acquérir un crédit étendu ou une influence profonde. Au milieu des orages qui bouleversaient l'Europe, il ne pouvait s'élever aucun monument qui fût capable de défier l'avenir. Mais il devait paraître des hommes animés de la passion de réformer, de détruire les institutions qu'ils jugeaient vieillies, et de combattre les méthodes ou les systèmes qui semblaient ne plus satisfaire aux besoins nou-

veaux. Ces hommes devaient préférer l'action à la pensée : c'étaient des soldats plutôt que des académiciens. Leurs principes, militants comme leurs jours, devaient produire plus de héros et de martyrs que de livres et d'écoles ; leurs écrits en font foi, car ce sont moins des ouvrages que des actes. Pour les apprécier, il faut considérer ce qu'ils ont voulu, plus encore que ce qu'ils ont fait. C'est par leurs vœux ardents, c'est par l'exemple de leur existence agitée, qu'ils se sont rendus utiles au genre humain. C'est leur caractère, plus grand encore que leur esprit, qui a été fécond, et ce caractère se peint mieux dans leur vie que dans leurs enseignements.

Il est peu de ces vies qui offrent autant d'intérêt que celle de Jordano Bruno. Nulle part, peut-être, ce qui distingue cette période de transition ne se trouve marqué avec plus d'éclat. On s'attache malgré soi à la personne de Bruno, tant elle abonde en contrastes singuliers. La mélancolie et l'ironie, la mysticité et le scepticisme, la gravité des profondes méditations et les impatiences d'un naturel pétulant, une imagination créatrice et la dialectique du logicien ou du géo-



# PRÉFACE.

L'ouvrage que je présente au public doit servir à l'histoire du XVIe siècle. Les croyances religieuses de cette époque mémorable sont parfaitement connues. On connaît beaucoup moins les opinions politiques, on connaît très-peu les théories philosophiques de ce même temps, où les unes et les autres étaient cependant partout vassales de la théologie. Je me suis proposé, il y a dix ans, de faire une étude particulière de ces deux directions si souvent opposées ; et le premier fruit de cette étude, c'est le livre qu'en ce moment je soumets à l'équitable examen des critiques éclairés.

*Jordano Bruno* est un coup d'essai ; mais, s'il était favorablement accueilli, je m'empresserais d'y faire succéder des recherches analogues sur

Bruno apparaît, non pas comme l'histoire d'un individu, mais comme celle d'un parti généreux, d'une classe d'élite. Disciple de Pythagore et de Parménide, continuateur de Platon et des sectateurs que Platon s'était formés dans Alexandrie, de Plotin et de Proclus, successeur de Raymond Lulle, apologiste de Copernic, admirateur de Tycho-Brahé, précurseur de Spinosa, Bruno est, sinon le guide, du moins le devancier de tous ceux qui, parmi les modernes, ont lutté et souffert pour l'affranchissement de l'intelligence et la propagation des lumières. Il est un des chefs de l'armée qui, aussi volontairement que rapidement, s'est répandue des portiques de la Calabre aux tourelles d'Uranibourg, afin de conquérir à la science une entière liberté d'investigation, et de briser le joug qui lui était imposé au nom du plus savant homme de l'antiquité, Aristote.

Ce n'est pas tout encore. Bruno surpasse les défenseurs que l'esprit humain trouve au XVI[e] siècle, par une qualité qui doit toucher les amis de l'humanité et d'un sage progrès : il croit plus fortement que personne au pouvoir de la

pensée. Uniquement appuyé sur les certitudes de la raison, mais intimement convaincu de l'origine divine de cette faculté, et non moins fermement persuadé que toutes les œuvres de Dieu sont à la fois pleines de vie et marquées du sceau de l'infini, Bruno ose proclamer comme vérités nécessaires le mouvement de notre globe et l'immensité du monde : deux doctrines qui semblent à ses contemporains impies, absurdes et ridicules tout ensemble. C'était proclamer l'indépendance des études naturelles, c'était revendiquer pour ces études un empire à part, une législation spéciale. C'était en appeler des traditions séculaires et des tyrans de l'Ecole, au vivant témoignage de l'univers, au bienfaisant auteur de la nature, au juge suprême de la création. Kepler, Galilée, Huygens, Newton, les Herschels ont depuis justifié, à l'aide du télescope, par l'expérience unie au raisonnement, cette sublime contemplation de la nature. Cependant Bruno, condamné par les autorités du temps, repoussé plus tard même par Bacon et Gassendi, passe pour athée, pour ignorant, pour fou. En dépit de cette triple flétrissure, Bruno persiste dans sa foi, il déclare qu'il

obéit à la voix de Dieu en refusant de se rétracter, il préfère sa conviction à la vie, il aime mieux mourir que trahir sa conscience. Voilà comment l'idéaliste napolitain, le métaphysicien inspiré, est devenu le prophète de la physique et terrestre et céleste, et l'avocat des droits paisibles de cette science moderne, à laquelle l'ordre social est redevable de tant de perfectionnements.

La lueur du bûcher où Bruno monta le 17 février 1600 se confond, pour ainsi dire, avec l'aurore de la science actuelle, et éclaire les premiers pas dans ce champ si promptement défriché au XVII[e] siècle, et si merveilleusement cultivé par les dernières générations. Le sort et les idées de Bruno peuvent donc prétendre à l'intérêt de quiconque applaudit ou concourt à la marche triomphante de la civilisation.

Et ici je me hâte de prévenir un injuste soupçon. Il se peut qu'en lisant les pages qui précèdent, on soit porté à regarder ce livre comme un panégyrique de la victime. Qu'on veuille bien en croire mes sincères et énergiques protestations : non, cet ouvrage n'est point un écrit de circonstance, ni une œuvre de polémique.

En le préparant, en le composant, je n'ai été animé que du pur amour de la vérité historique. Je me suis toujours gardé avec soin d'exagérer les mérites ou d'amoindrir les torts, soit de l'homme, soit de l'époque. J'ai dit tout ce que j'avais vu, tout ce que j'avais cru voir. Je n'ai essayé nulle part d'atténuer les paroles par lesquelles le XVI[e] siècle exprimait ses affections exaltées et ses haines vigoureuses. J'ose donc penser qu'il serait déraisonnable de chercher, sous les rudes expressions d'un Bruno, je ne sais quelles insinuations malignes, quelles pusillanimes allusions aux personnes et aux choses du temps où nous vivons. Parce que je répète les plaintes d'un contemporain de Paul IV et de Philippe II contre « le despotisme assis sur les bords du Tibre, *tiberinæ tyrannidis*, » je serais suspect de prétendre appliquer ces mots aux pontifes de notre époque ! Ceux qui conduisent les âmes et gouvernent les esprits par la douceur et la modération, se distinguent trop nettement de ceux qui veulent les rendre heureux à force de rigidité et de dureté, pour que l'idée puisse venir d'assimiler les uns aux autres. L'historien qui se

respecte lui-même peint et juge tout avec fidélité, avec intégrité; il cesserait d'être historien, s'il désobéissait un instant à cette loi fondamentale. Quant au philosophe du XIX$^{e}$ siècle, il ne saurait non plus ressembler au philosophe du XVI$^{e}$. Celui-ci combattait Aristote et s'attaquait parfois au christianisme. Où, de nos jours, se trouve le philosophe digne de ce titre, qui n'honore et ne consulte Aristote, qui ne révère et ne chérisse le christianisme?

Il est néanmoins un point sur lequel j'ai peut-être manqué d'impartialité: c'est l'admiration que Bruno ressentait pour la gloire littéraire de sa nation. Je dois l'avouer, c'est là un sentiment que je partage avec le Nolain. Il me semble que les annales modernes n'offrent ni une région, ni une époque plus riche en grands hommes et en sociétés savantes, que ne le fut l'Italie du XVI$^{e}$ siècle. Aussi ai-je tenté, plus d'une fois, de montrer à quelle hauteur s'y est élevé l'art de penser, au milieu du réveil général des arts. Je m'estimerais heureux si j'avais réussi à prouver que l'esprit italien se plie aux méditations philosophiques avec la même souplesse qu'aux fictions de la

poésie, et qu'il manie l'analyse et le calcul aussi habilement que les affaires et la parole.

C'est parce que je n'ai pas su résister à l'espèce de tendresse qui attachait Bruno à l'Italie, que je me crois en droit d'attirer sur lui l'indulgente attention des Italiens. Le moment n'est-il pas venu de lever l'interdit qui pèse encore sur sa mémoire, et, si je puis ainsi parler, de le rappeler de l'exil, lui que nos Académies envisagent depuis longtemps comme une des têtes les plus puissantes de l'Italie? Sous les auspices du prince bienfaisant et éclairé qui préside aux riantes destinées de Florence la Belle, les productions de Galilée viennent d'être rassemblées sous une forme digne à la fois de Galilée et de la Toscane. Grâce aux ordres généreux d'un autre souverain, Gênes possédera bientôt la statue de Christophe Colomb. Naples, la patrie de Jean-Baptiste Porta, Nole, la patrie de Jordano Bruno, Cosenze, la patrie de Bernardino Telesio, Stilo, la patrie de Campanella, et tant d'autres cités dont les Apennins s'enorgueillissent à juste titre, n'élèveront-elles pas le plus humble monument qui garde le sou-

venir de leurs enfants? Il siérait aux concitoyens de Vico, de Filangieri, de Galluppi; il siérait à une royale munificence de disputer à l'oubli ces noms et ces écrits, qui ont jeté sur les Deux-Siciles un éclat si vif, quoique si passager.

En deçà des Alpes, je l'ai dit, le nom de Bruno est arrivé à une célébrité extraordinaire. Un philosophe allemand, un des écrivains les plus classiques et les plus populaires du siècle dernier, a conçu l'idée de le rajeunir. Depuis il a été en quelque sorte adopté par l'Allemagne, d'abord comme un personnage de circonstance où bien des gens croyaient retrouver leur propre image, puis comme un grand homme : le dirai-je? comme un saint. Chacun voit la bizarrerie d'une semblable apothéose. Mais ce serait tomber dans un autre travers, que de traiter avec indifférence l'homme sur lequel ont été portés tant de jugements contraires. Un esprit vulgaire n'excite ni cette aversion ni cette sympathie.

J'ai cherché à recueillir, après les écrits de Bruno, tous les ouvrages où il s'agit soit de la vie de ce philosophe, soit de ses travaux. Je les

ai étudiés, je les ai confrontés ensemble, et je suis forcé de reconnaître que la plupart des critiques et des historiens se sont bornés à copier leurs prédécesseurs, au lieu de se livrer à des recherches sérieuses et personnelles. Je crains que ceux qui auront le courage de renouveler ce long examen, ne soient pas mieux dédommagés de la fatigue et de l'ennui qu'il m'a causés. Les connaisseurs savent, au surplus, avec quelle légèreté le côté philosophique de la Renaissance a été jusqu'à présent décrit et apprécié. C'est pour combler quelques-unes de ces lacunes, que j'ai multiplié les notes et les citations. Il fallait donner des textes rares ou non encore connus; il fallait appuyer de leur témoignage des faits qu'on aurait pu sans cela croire imaginés ou arrangés. Il fallait tantôt tracer des portraits et des tableaux, tantôt analyser des livres ou discuter des idées, et dans l'un et l'autre cas, ne fallait-il pas s'efforcer de conserver, autant que les règles de la clarté le permettent, tout ce qu'il y a de caractéristique dans l'expression primitive?

La meilleure preuve, peut-être, de la néces-

sité des extraits textuels, c'est qu'on ne sait guère aujourd'hui ce qu'était le XVI[e] siècle. Plus d'une trace de cette ignorance paraît dans la dernière biographie de Bruno,[1] publiée en Allemagne, il y a quelques mois. Cette notice, due à la plume d'un penseur aimable, a été lue dans une séance solennelle de l'Académie de Berlin, le jour où cette illustre compagnie a coutume de fêter la naissance de son fondateur. Les mânes de Leibnitz étaient conviés à entendre l'éloge de celui qui passe pour un des aïeux de Leibnitz. Quelque vénération qu'on professe pour le noble Steffens, on ne peut se défendre de penser que ce *Discours* chaleureux

[1] *Ueber das Leben des Jordanus Brunus*, dans : *Nachgelassene Schriften von* H. STEFFENS. *Mit einem Vorworte von* SCHELLING, Berlin, 1846. Combien, cependant, ce mémoire est supérieur au roman qui vient de paraître à Hambourg, sous ce titre : GIORDANO BRUNO, *von* FERD. FALKSON (in-12, p. 312). Cette dernière production prouve surabondamment que l'histoire est presque toujours plus romantique que les romans historiques, surtout lorsque le romancier sait médiocrement l'histoire. La délicatesse et la pureté du goût, la grandeur et la fécondité de l'imagination sont choses rares et précieuses en tout pays; et sous ce rapport, l'ouvrage de M. Falkson n'enrichira point la littérature allemande. Nous en sommes persuadé, le philosophe italien ne reconnaîtrait pas ses doctrines dans le grossier panthéisme que lui prête son panégyriste de Kœnigsberg, et que celui-ci place hardiment sous la protection de Gœthe, l'auteur de ces vers :

Natur hat weder Kern, noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male.

« *La nature n'a ni sève ni écorce; elle est et fait tout à la fois.* »

n'est pourtant à la hauteur ni de Bruno, ni du docte sénat où siégent les Bœckh, les Humboldt, les Schelling.

Je n'en regrette pas moins de l'avoir reçu trop tard; dans quelques endroits du tome premier, j'eusse pu m'en prévaloir avec reconnaissance. Je dois me borner à offrir l'expression de ma gratitude à messieurs les Conservateurs de la Bibliothèque du Roi, à plusieurs savants d'Italie et d'Allemagne, mais particulièrement à mes maîtres et amis, MM. N. Landois et Ed. Verny, qui n'ont cessé de me prêter, pour la révision des épreuves, le concours de leur amitié et de leur savoir. Qu'il me soit permis de les remercier ici de tout ce que je dois à leurs conseils et à leurs soins.

Paris, novembre 1846.

# JORDANO BRUNO.

## PARTIE I.

### VIE.

# LIVRE I.

## ITALIE.

---

### I

Durant l'époque dont on se propose de rappeler quelques traits, la société européenne présente un aspect difficile à décrire. La constitution qu'elle avait reçue au moyen-âge commence à s'user au milieu de violentes secousses de tout genre. Plusieurs révolutions dans l'Eglise, dans l'Etat, dans les arts et les lettres, dans l'empire sublime des idées; une foule de changements moins brusques dans les opinions comme dans les mœurs; tels sont les degrés par lesquels l'esprit humain s'élève en Occident à la liberté souveraine des temps modernes.

Pendant dix siècles, cette société avait formé une vaste unité. Le gouvernement absolu de l'Eglise avait enveloppé, dominé l'ordre politique et l'ordre intellectuel, la féodalité et l'Ecole. Pour grandir et mûrir, l'Europe avait besoin d'une aussi forte discipline. Mais au XV^e siècle, le lien de ce pouvoir unique vient à se relâcher, et menace de se rompre tout à fait. Un schisme déplorable dévore l'Eglise, qui voit ses pontifes

se combattre les uns les autres, et qui s'assemble à Constance, à Bâle, à Ferrare, à Florence, partout essayant de mettre fin à l'anarchie. La France en particulier, par l'organe des d'Ailly et des Gerson, fait de nobles efforts pour détruire les abus qui causent les discordes, pour réconcilier le Nord avec le Midi. Les passions cependant méprisent la voix de la raison, et un sanglant bouleversement vient diviser la famille chrétienne de l'Occident. Il était naturel qu'une semblable explosion retentît longtemps dans l'ordre de la science, aussi bien que dans l'ordre politique. Comme il y eut dès lors deux classes d'Etats, les uns catholiques, les autres protestants, on distingua les études en orthodoxes et en hétérodoxes, en ecclésiastiques et en laïques. On fut obligé de reconnaître, non plus une seule église, une seule école, mais plusieurs églises, plusieurs écoles. L'unité, ayant cessé d'être extérieure, fut peu à peu considérée comme invisible. Le moment, toutefois, où les peuples ne seraient plus rangés uniquement selon leur confession de foi, ne pouvait s'approcher que lentement. Il fallait bien des années et des luttes, pour que la pensée conquît enfin le droit de pousser ses recherches avec indépendance, à la seule condition de le faire avec impartialité, c'est-à-dire, de n'admettre aucun principe étranger à son objet, de constater l'origine et de suivre la destination de chaque branche du savoir, et d'obéir en théologie à la Révélation, en philosophie à la raison.

Les signes de ce redoutable démembrement sont nombreux. Dans la science, dont le champ s'étend rapidement, l'indice le plus sûr c'est la prompte

formation des langues nationales. Les idiomes modernes y prennent légitimement la place d'un latin corrompu, qui ne pouvait plus passer pour langue vivante, depuis le réveil des études classiques.[1] La suite montra que cet anoblissement fut, sinon la conséquence, du moins le symptôme d'une élévation plus importante, celle du tiers-état. Il arriva que la possession exclusive des lumières dut cesser avant le monopole du gouvernement, et l'éducation intellectuelle du peuple précéder l'exercice de la capacité politique. Par la sécularisation de la science, non moins que par l'émancipation sociale, ceux qui n'habitaient ni châteaux, ni monastères, les bourgeois se convertirent avec éclat en citoyens.

Combien les circonstances aidèrent à cette prodigieuse transformation ! Quelle multitude brillante d'inventions et de découvertes ! Il est à peine possible de mentionner les principales d'entre elles. Deux mondes nouveaux, le monde ancien et l'Amérique, venaient frapper de surprise ou d'admiration les oreilles et les yeux.[2] A la poudre à canon, « suggestion diabolique, » dit Rabelais, succédait, « comme à contrefil, par inspiration divine, le noble art d'impression. »[3] Une seconde fois le don des langues semblait accordé à l'esprit humain par « cette sœur des Muses aînée. »[4] Si la

[1] Voy. J. Bodin, *de la République* (édit. 1583), préf. et p. 249.

[2] « Ces événements, qui appartiennent à un petit groupe d'années, ont déterminé pour ainsi dire le partage du pouvoir sur la terre. » A. de Humboldt, *Hist. de la géograp. du nouv. continent*, t. IV, p. 21.

[3] Pantagruel, ch. VIII. Cf. J. Bruno, *Opere italiane*, II, p. 156, sq. (édit. Ad. Wagner).

[4] Joachim Du Bellay.

boussole, l'astrolabe, le télescope préparaient la grandeur commerciale des nations, l'imprimerie assurait leur grandeur spirituelle. Ces instruments inappréciables serviront tous, entre les mains de la Providence, à reformer l'unité briséedans les tempêtes du XVI[e] siècle, et à continuer l'œuvre de civilisation que tentèrent, avant le christianisme, le peuple juif et les nations païennes.

L'âge de transition, qu'on est convenu d'appeler Renaissance des Lettres, marque donc plus qu'une résurrection de la culture grecque ou romaine. Il embrasse les origines de plusieurs nouveautés extraordinaires, en même temps qu'il commence pour la scolastique une lente agonie. On y remarque de bonne heure, à travers une confusion effroyable, l'aurore d'un progrès infini. Au sein de ces révoltes, de ces attaques aveugles contre une vieille autorité, sous ces apparences de décomposition et de désordre, perce le germe d'une organisation puissante. Les contemporains devaient cependant le démêler avec difficulté. Au premier moment, lorsque l'autorité jusque-là respectée voit la science marcher sans s'appuyer sur la foi, et même insulter à la théologie; lorsqu'elle entend affirmer que la terre dont elle dispose, est elle-même assujettie à un système supérieur, elle juge la vérité divine en péril, elle croit devoir sévir contre Bruno et Galilée. Pouvait-elle se persuader dès lors, que le salut réel des âmes ne dépend guère des vicissitudes du savoir terrestre? Non; on comprend qu'elle dut regarder cette crise comme une seconde chute du genre humain.

Il s'en faut, du reste, que les deux siècles qui remplissent cette période se ressemblent par beaucoup d'endroits. Le quinzième est principalement occupé d'érudition, le seizième agite les problèmes les plus délicats de la science religieuse. Pendant que les humanistes se laissent fasciner par les beautés de la poésie et de l'éloquence, par la profondeur et le charme de la pensée antique, les réformistes brûlent du désir de refaire les institutions et les mœurs sur le modèle des temps apostoliques. Parfois les uns et les autres se soulèvent d'un commun accord contre le pouvoir établi dans l'ordre intellectuel : les premiers, en critiquant avec une véhémence dédaigneuse, la littérature et la science de l'Ecole ; les seconds, en analysant sans pitié la discipline, le culte, la tradition, le dogme, tous les éléments enfin qui composent la vie religieuse du moyen-âge. Si les humanistes sont jaloux d'élever çà et là des académies libres pour y railler, souvent avec pédantisme, la pédanterie des docteurs du XIII[e] ou du XIV[e] siècle, et pour déclamer contre la mysticité des cathédrales ; les réformistes s'empressent d'élever des temples, où ils tonnent contre les travers des âges gothiques, et déploient aux yeux de leurs adeptes, après avoir imploré les bénédictions du ciel, un avenir resplendissant d'espérance et d'amour. Les caractères qui, malgré d'innombrables variétés, éclatent de tous côtés, sont la surabondance d'énergie, l'intempérance d'enthousiasme, l'esprit d'aventure, l'aveuglement dans l'indépendance, dans l'intolérance, l'absence de critique saine, de méthode sûre, l'irrégularité dans l'imitation, un étonnant amour du beau et du grand, et

la passion de la vérité égale à celle de la liberté.

Au XII[e] siècle les mahométans avaient fait mieux connaître et aimer aux chrétiens la sagesse d'Aristote; au XV[e] siècle, ils leur rendirent un service analogue. En prenant Constantinople, en renversant l'empire énervé de Byzance, ils contraignirent les lettrés et les savants grecs de chercher, comme les Troyens aux temps héroïques, un refuge en Italie...

> Italiam, fato profugus, Lavinia.....
> Littora.....

Les manuscrits ainsi apportés, avec les textes authentiques d'Aristote, allumèrent en Occident une émulation heureuse entre les péripatéticiens et les sectateurs de Platon. Le précepteur d'Alexandre était devenu en effet l'instituteur des disciples de Jésus, le maître des plus révérés docteurs de l'Eglise.....

> Il maestro di color che sanno. [1]

Les adversaires du passé durent s'attaquer à lui, comme au représentant à peu près béatifié de la philosophie cléricale; et celle-ci dut traiter d'hérétiques les novateurs, les dénonçant à l'Inquisition, aux Parlements, aux tribunaux tutélaires de l'Eglise et de l'Etat. Etes-vous pour Aristote? êtes-vous contre Aristote?.... Voilà, pendant plus de deux siècles, le cri de guerre dont retentissaient les écoles et les livres. Nous croyons, nous enseignons, disent ceux-ci, tout ce que le Stagirite enseigne et croit. Nous croyons, nous enseignons, ré-

[1] DANTE.

pondent ceux-là, tout ce que le Stagirite ne croit ni n'enseigne. De là vient que toute cette période a été nommée une *Aristotéloumachie* :[1] grand duel de raisonnement, dont on n'ose rire quand on sait combien il profita à l'esprit humain.

Le pays qui marchait à la tête de l'Europe, le vrai théâtre de la Renaissance, c'était l'Italie. Cette patrie des arts devait un si beau privilége, non-seulement à la chute du Bas-Empire, mais au génie des Dante et des Pétrarque, à l'ambition des Médicis. De même que dans la vallée du Rhin, Strasbourg, Mayence et Harlem se disputaient l'honneur d'avoir servi de berceau à l'invention de Guttenberg, de Schœffer et de Coster, de même dans la péninsule des Apennins, Gênes, Florence et Venise revendiquaient à l'envi, la gloire d'avoir donné le jour aux navigateurs qui découvrirent les Indes-Occidentales.[2] Quelle que soit la part de mérite de Colomb, de Vespuce et de Cabot, ils furent tous italiens. De quelque manière qu'on apprécie les fils les plus téméraires de l'Italie, soit Socin, Ochino, P. Vermigli, soit Bruno, Campanella, Vanini, on ne saurait méconnaître la vive énergie de ce peuple ingénieux.

Chez toutes les nations alors cultivées, le XV[e] siècle transmit au XVI[e] les fruits de l'érudition classique, les conquêtes de la philologie sous toutes les formes, grammaire, belles-lettres, antiquités, histoire. En Italie cet héritage fut plus opulent qu'ailleurs ; et il s'y joignit la prérogative de l'élégance et du goût. Un autre avantage

[1] Ἀριστοτελουμαχία.
[2] BRUNO, *Opp. it*, II, p. 244.

qu'elle avait sur le reste de l'Europe, c'était le succès avec lequel elle s'adonnait aux sciences expérimentales. Avec Mattioli, le traducteur de Dioscoride, avec le profond Césalpin, elle jeta de vives clartés sur le règne végétal; avec Aldovrandi, elle explora hardiment les autres parties de la création matérielle. Eclairée par Tartaglia, elle imprima à l'algèbre une excellente impulsion; elle put avec raison surnommer Maurolico un autre Archimède; elle eut pour guide en astronomie Fra Castor, le rival de Copernic, et Magini, l'ami vénéré de Kepler; elle se montra, par son enthousiasme pour la connaissance du ciel, digne des éloges de Tycho-Brahé,[1] digne de produire Galilée. En médecine, elle contempla avec fierté Fallope, Eustache, Acquapendente, et elle enrichit généreusement de leurs élèves les universités et les cours de l'Occident.

C'est un spectacle brillant et sublime, que tous ces groupes serrés de grands maîtres! Qui peut compter ces dynasties de savants, d'écrivains, d'artistes, dont les productions couvrent en quelque sorte le sol de l'Italie? Toutes les puissances de l'esprit humain sont mises en jeu, et déploient de merveilleuses richesses. Tout semble complet, immense, parfait, universel. L'Italien paraît aussi apte à méditer, à chanter, qu'à agir au dehors. Les opérations politiques et financières, lui conviennent aussi bien que les fictions de la poésie, et les travaux austères de la science. Il se fait l'organe,

[1] « Non dubito quin eximia utilitas ad artem astronomicam ampliandam hinc promanare queat; siquidem in rectiore quam nos habitent sphærà, et solertià præditi sint insigni, opibusque insuper valeant, quibus hosce sumptus sustineant. » T. Brahe, 1598, *astron. instaur. mechan.* (Vers. fin).

le ministre des intérêts et des affaires de l'humanité ; c'est le résultat nécessaire de son éducation libérale.

Cette culture multiforme n'est pas seulement le caractère de l'ensemble de la nation ; elle se retrouve à un degré supérieur dans une foule choisie d'esprits privilégiés. Politien, poète éminent, a écrit sur les Pandectes un commentaire savant et subtil. Léonard de Vinci, comme mathématicien et comme peintre, se place au premier rang. Fra Castor était aussi versé dans la littérature que dans la physique. Le théologien Sarpi fut appelé par Galilée, « mon père et maître. » Ils étaient moins rares que ces grands génies, ceux qui se livraient aux belles-lettres au milieu d'une carrière spéciale, contraire en apparence aux habitudes littéraires. Rien n'était plus ordinaire que le goût des vers et le talent d'en composer.[1] Chacun cherchait à « mêler les fleurs des lettres aux épines des sciences ou des affaires. »[2] Jamais l'enthousiasme du beau ne fit battre le cœur italien avec plus de violence.

En bien des lieux le progrès est l'ouvrage, non pas de quelques intelligences supérieures, mais de nombreuses familles qui, sous plusieurs générations, embrassent plusieurs branches de connaissances. Telles sont ces races de lettrés et de typographes, dont tous les membres souvent acquirent une gloire égale ; tels sont les Aldi, les Giunti ; tels les Mirandoles, les Piccolomini, les Rainaldi, les Campeggi, les Paleotti.

Au perfectionnement des arts concourent aussi, tan-

[1] J. Bruno, *Opp. it.*, II, p. 303.

[2] *Id.*, II, p. 315 : « Il n'est point d'objets qu'on ne puisse couvrir de guirlandes de fleurs. »

tôt par leur esprit, tantôt par leurs trésors, des familles encore plus influentes. Ce sont les petits souverains qui, à l'imitation de ceux de Florence, à l'exemple des Est et des Gonzague, se chargent avec une généreuse ambition du patronage littéraire. Il leur arrive, à la vérité, de méconnaître parfois le talent et de maltraiter la vertu; mais, grâce au morcellement extrême du pays, les torts occasionnés par une cour se trouvent promptement réparés par une autre. L'utilité de leurs encouragements est incontestable ; l'abondance des bibliothèques suffit pour l'attester.

Une troisième espèce de familles favorables à ce mémorable élan, ce sont les Académies. Il n'était guère de ville qui n'en possédât ; les cités un peu considérables en avaient plusieurs. Les étrangers en raillaient les noms bizarres, les règlements romanesques, les disputes ardentes sur le goût et le langage. Une nuance de charlatanisme se laisse, dit-on, apercevoir jusque dans le titre, *della Crusca*. L'esprit bouffon de l'époque anima souvent ces compagnies à un tel point, que le philosophe Telesio put les comparer à des mascarades, et Bruno trouver piquant de s'intituler « académicien de nulle Académie. »[1] Mais en les critiquant de la sorte, on oublie que la gaîté et l'entraînement eurent plus de part à leur constitution, que la politique et le raisonnement.

[1] *Academico di nulla Academia* (titre du *Candelajo*). Cfr. l'*Asino Cillenico* de Bruno, II, p. 294, sq.. — Pelisson (*Hist. de l'Acad. franç.*, t. II) renouvela le mot de Telesio sans le connaître : « Les Académies de delà des Monts, dit-il, se sont piquées de prendre des noms ou mystérieux ou bizarres, tels qu'on les prendrait en un carrousel ou en une *mascarade*, comme si ces exercices de l'Esprit étaient plutôt des débauches et des jeux que des occupations sérieuses. »

Ce que leur organisation offre de singulier s'explique aisément par la nature pédantesque des écoles vulgaires. C'est le dégoût des formes lourdes et vides, qui les jeta dans une recherche inquiète de l'extraordinaire. Cependant, poussées par l'esprit d'association, elles apprirent à mettre les idées en commun, et à multiplier les moyens propres à éveiller le génie. Elles rajeunirent les universités et les cloîtres, quand elle ne les remplacèrent ou ne les suppléèrent point. Leur plus solide mérite, ce furent les services rendus à la langue italienne. Dédaigné d'abord à titre de plébéien, respecté ensuite comme toscan, déclaré par Dante « illustre, aulique et cardinal, » cet idiome admirable fut enfin adopté de la nation entière. Consacré par le talent, il fut digne de servir désormais de lien aux habitants de cette contrée favorisée. Il restait à créer la science de ce même idiome, l'art savant de le manier avec éloquence; il s'agissait de combiner, après la grammaire et le vocabulaire, une rhétorique et une poétique capables de guider les générations futures. Les Académies ont su remplir cette tâche avec gloire, puisqu'elles ont fortifié et poli cet instrument, avant de le rendre à un peuple judicieux, spirituel, rêveur et artiste. Elles ont fait davantage : elles ont fait penser.

Quelles obligations ce peuple doit leur avoir! Leur siècle est devenu une des grandes époques de la littérature européenne. L'admiration qu'il inspire grandit, lorsqu'on se rappelle qu'il atteignit à cette gloire au milieu des guerres civiles et étrangères. Pour expliquer de tels phénomènes, il faut recourir à l'intervention de la Providence. Ce qu'on conçoit plus facilement, c'est

l'ascendant que l'Italie prit de toutes parts. Il était inévitable que Léon X eût pour imitateurs François I[er], Charles-Quint, Henri VIII; que l'Arioste fût consulté par Cervantes et Lope de Vega; que Shakespeare mît à profit Porto et Giraldi. Il semble qu'une pareille exaltation ne pût durer. Si les choses ne viennent en aide aux hommes, il faut craindre qu'une fougue semblable ne se convertisse en abattement. La munificence des grands, le génie inventif des poètes et des philosophes, le zèle des assemblées scientifiques, la faveur populaire, est-ce assez de tout cela pour prévenir l'épuisement ou pour le retarder? Je l'ignore. Mais, au milieu du XVI[e] siècle, un événement d'une extrême gravité vint changer la face de l'esprit public. Cet événement n'était rien moins que la rénovation du catholicisme.

Cette période, où les lettres prirent un essor si audacieux, était aussi l'âge d'or de la théologie; hors de l'Italie, elle n'était pour ainsi dire que théologienne. Ce qui, en Italie, domina la première moitié du siècle, ce fut l'influence de Léon X, influence légère, ingénieuse, aimable, sceptique, moqueuse, immorale. Ce qui prévalut dans la seconde, au contraire, ce fut l'esprit de Paul IV, esprit sévère, froid, pompeux, rigoriste, farouche, tyrannique. Au commencement, le règne des rimeurs et des courtisans; à la fin, le règne des religieux. « Plus un peuple, disait vers 1500 Machiavel,[1] est voisin de Rome, plus il est impie. » Alors Du Bellay

......... cherche Rome en Rome,
Et rien de Rome en Rome ne trouve.

[1] *Discorsi sopra la I. Dec. di T. Liv.*, l. I, 12.

Car, dans ce temps, Rome, citant Virgile et Properce, et non les apôtres ni les Pères, ne prétend qu'au titre de capitale de la république des lettres.[1]

> Tu regere imperio populos, Romane, memento.
>
> . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
>
> Romanos rerum dominos gentemque togatam.
>
> . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
>
> Omnia Romanæ cedunt miracula terræ;
> Natura hic posuit quidquid ubique fuit.

Après 1550, elle aspire à rétablir la république chrétienne, à la gouverner souverainement, à redevenir, selon Rabelais, « la ville la plus moinante de toute la moinerie. » Haine au paganisme, mort à l'hérésie, tels sont dès lors ses sentiments, source d'une puissante contre-révolution.

Trois ans avant la mort de Luther, Paul III fonde la congrégation du Saint-Office de l'Inquisition, et envoie dans le Nord ce que le peuple allemand nomme les prêtres espagnols. L'année même où Calvin expire, se terminent les dernières sessions du concile de Trente, et se concerte une alliance dont les chefs sont Philippe II et Catherine de Médicis, et les soutiens le duc d'Albe et la belliqueuse maison de Lorraine. C'est en 1565 que le roi d'Espagne renouvelle ses rigueurs dans les Pays-Bas, décidé, dit-il, à n'y souffrir la racine d'aucune mauvaise plante, et se souvenant sans cesse du conseil du P. Oradici : « Plus on détruit ses ennemis, moins il en

[1] Voy. BRUNO, *Opp. it.*, II, p. 164. — Cf. BASILE ZANCHI, *In Leonem X. pontif. Maxim.* (Rome, 1540).

reste. » Le 17 octobre 1569, Pie V, pontife appliqué à rendre le monde, non pas « doux et humble de cœur, »[1] mais « humble et mélancolique, »[2] écrit à la mère des derniers Valois : « Gardez-vous de croire qu'on puisse faire quelque chose de plus agréable à Dieu, que de persécuter ouvertement ses ennemis par un zèle pieux pour la religion catholique. » Voilà les germes de cette « pitié cruelle, » *pietà crudele,*[3] qui inspira la Saint-Barthélemy et qui se personnifia dans le cardinal théatin, Caraffe.

Quel effet cette énergique réaction produisit-elle sur les études spéculatives? La colère de Caton contre les philosophes grecs fut effacée par l'acharnement des nouveaux censeurs contre la libre pensée.[4] La mesure d'indépendance dont Cusa et Pomponace avaient joui, fut refusée à Campanella, à Vanini. Côme III de Florence défendit l'impression de la belle traduction de Lucrèce par Alex. Marchetti, comme un code impur d'épicuréisme. La science demandait à marcher à l'aise, à vivre, à parler sans gêne. L'Eglise, redoutant d'en être lésée, devait chercher à l'étouffer. Ainsi se forma un combat à outrance entre deux intérêts également chers à l'homme, mais également irrités. Qui sait à quel point de splendeur, sans cette fatale guerre, la philosophie italienne se fût élevée? Elle voguait à pleines voiles; elle avait posé, remué tous les problèmes d'observation

[1] SAINT MATTHIEU, XI, 29. — Comp. *Abélard*, par M. de Rémusat, I, p. 257.
[2] NELLI, *Vita Galil.*, II, p. 585.
[3] Disc. d'ouverture du concile de Trente, par l'évêque de Bitonto.
[4] On sait que la répugnance de Caton-le-Censeur pour la philosophie égalait son aversion contre Carthage. Voy. PLUTARQUE, *Vie de Caton l'Ancien*, ch. 22.

et de métaphysique; elle touchait à l'heure de proclamer les découvertes, qui ont immortalisé Bacon, Descartes, Spinosa, Leibnitz.

A ces conjonctures défavorables ajoutez les mesures et les pratiques du despotisme espagnol. L'Escurial faisait la loi en Italie, et donnait le ton aux moindres des princes. Sous son sceptre pesant, les mœurs allaient se corrompant; l'habileté bannissait la vertu; l'hypocrisie, rivale du fanatisme, bannissait la piété. Partout des goûts nouveaux, et à leur suite le fruit de la mollesse, l'indolence. Les lettres et le langage réfléchirent cette fausse et funeste situation: plus de grands intérêts, plus d'inspiration. Les muses languirent dans l'oisiveté et dans l'affectation, s'abandonnant de plus en plus à la pente vicieuse qui mène au genre déclamatoire et théâtral. S'il y eut encore une source d'enthousiasme, ce fut la foi orthodoxe, celle qui a nourri le Tasse, « génie plus paré, dit Campanella,[1] et plus éloquent qu'Homère et Virgile, mais qui connaît moins la nature et sait moins l'imiter. » Bientôt l'esprit italien se consumera en bagatelles, en débats stériles pour ou contre Pétrarque, pour ou contre Marino, pour ou contre le lexique florentin. Ce qu'il y aura de plus hardi se réfugiera dans la musique, et inventera l'Opéra, pour se noyer dans des flots d'harmonie, ou pour briguer l'épithète de virtuose. Décadence générale, qui durera cent cinquante ans, qui remonte au jour où le Tasse fut enfermé dans l'hôpital des fous, qui s'arrête au jour où Gravina recueillit Métastase, et qui, bien avant le noble

[1] *De Libris propriis*, c. IV, art. 2, p. 67.

Filicaïa, arrachera au patriotisme d'éloquents soupirs.

> Italia, Italia, o tu cui feo la sorte
> Dono infelice di Bellezza. . . . .

C'est donc un contraste parfait, que la différence de ces deux demi-siècles. Il est une vie, une carrière où ce contraste se manifeste par divers côtés : c'est l'existence de Jordano Bruno, penseur imprudent qui, vers 1600, tenta de renouer les traditions tolérées, et même protégées cent ans auparavant.

---

## II

Le nom de Bruno, assez ordinaire au moyen-âge et latinisé en *Brunus*, a été décoré des épithètes de grand et de saint. Pour Jordano, il croyait s'honorer assez en se surnommant le *Nolain*.[1]

La petite ville de Nola est située dans la province dite Terre-de-Labour, à quelques milles de Naples et presque à égale distance de la Méditerranée et du Vésuve; elle est aujourd'hui le chef-lieu d'un *circondaire*. La nature a doté cette région avec magnificence; elle lui a donné pour armoiries une corne d'abondance, et pour titre le terme de *Campagna felice*.[2] L'agriculteur, le bo-

[1] *Il Nolano, Nolanus Comæracensis, Nolanus Italus.*
[2] Voy. Bruno, *Opp. it.*, II, p. 429. *Orat. valedict*, §. XVIII.

taniste, l'amateur de chevaux la vantent à l'envi. L'histoire aussi a distingué Nola. Fondée par les Tyriens, ou même par les Iapyges, cette cité eut dès l'origine, outre d'imposantes fortifications, douze portes et bon nombre de temples et d'amphithéâtres. D'alliée fidèle et vaillante des Samnites, elle devint municipe, puis colonie de Rome. Elle fut toujours renommée par sa bravoure. Annibal échoua plus d'une fois devant ses murs. Sylla vint y camper, lorsqu'il rassembla ses troupes contre Marius. Auguste y alla mourir, et Tibère, son successeur, y fit la dédicace de son temple. Le moyen âge parut moins propice à *Cœmiterium;* tel fut le nouveau nom de Nola. Après que les Goths l'eurent pris d'assaut, Alaric le saccagea, et les Sarrazins, comme les Hongrois, surpassèrent la barbarie des Vandales. Quant à Mainfroy, qui s'en empara en 1255, il le traita avec douceur. Deux inondations épouvantables, aux XV[e] et XVI[e] siècles, y portèrent la peste, et achevèrent d'en détruire l'antique prospérité.[1] Cependant, quoiqu'elle n'eût pas dix mille habitants, Nola demeura siége épiscopal, centre d'une noblesse ancienne, longtemps vassale des Orsini, et entrepôt d'un commerce actif. En récompense du courage déployé contre les Français, les rois d'Espagne lui accordaient une protection particulière. Mais cette population, parfois dévote jusqu'au fanatisme, était fière d'une autre protection encore. Deux confesseurs de la foi,[2] saint Félix et saint Paulin, l'avaient sauvée en plusieurs

[1] *Tom. Costo, compend. dell' istor. del regno di Napoli* (1591), l. III, p. 88.

[2] Bruno, *Opp. it.* par ex. I, p. 193.

occurences tragiques; c'est ce que Montaigne et Bodin [1] nous apprennent après tant d'autres. Le premier cite la belle prière de Félix, qui semble la traduction évangélique d'un mot de Stilpon de Mégare : [2] « Seigneur, garde-moi de sentir cette perte, car tu sais qu'ils n'ont encore rien touché de ce qui est à moi. » Du bordelais Paulin, [3] on rapporte une parole non moins célèbre, une sentence philosophique en apparence, et au fond chrétienne : « Sois péripatéticien devant Dieu, et pythagoricien dans le monde, *sis peripateticus Deo, pythagoricus mundo*, » c'est-à-dire, marche dans les voies de Dieu, sans t'entretenir avec le monde. A Nola, on plaçait Félix au-dessus de Paulin : l'un avait été l'objet d'un miracle, et en avait opéré lui-même; l'autre, saint devancier de Vincent de Paule, n'avait fait que des prodiges de charité. Ce sont là les deux martyrs que Nola fournit au catholicisme; elle en donna deux aussi au protestantisme et à la philosophie, Algieri et Bruno.

Pomponio Algieri, étudiant à Padoue, fut accusé, en 1555, « comme contempteur de la foi et religion chrétienne; après longue détention ès-prisons de Padoue et de Venise, il fut condamné à perpétuelles galères; » mais le légat « l'ayant demandé à la Seigneurie, afin d'en faire offre très-agréable à son maître, » Algieri endura

[1] MONTAIGNE, *Essays*, I, c. 38; BODIN, *de la Répub.*, p. 58.

[2] Voy. 2 Corint. XII, 14. « Je n'ai rien perdu de ce qui est vraiment à moi, répondit Stilpon à Démétrius; car personne ne peut enlever l'instruction, et ce que je savais, je le sais encore. » *Diog. Laert. in Stilp.*, l. II. Cfr. M. V. LECLERC, *Chrest. grecque*, avec trad. et notes, p. 4, sq., éd. II. « *It is the mind that makes the body rich*, » dit Shakespeare.

[3] Voy. M. VILLEMAIN, *de l'Eloq. chrét. dans le IV^e siècle*, p. 445, sqq. (*Nouv. mél. hist. et litt.*, 1827).

à Rome le dernier supplice, « effrayant par sa constance et sa magnanimité tous les plus vénérables Pères de Rome, spectateurs d'icelle. »[1] Tel est le sommaire de dix pages *in-folio* que le martyrologe calviniste consacre à cet « athlète de l'Evangile. » Triste similitude de sort entre Algieri et Bruno! Tous les deux sont incarcérés sur le territoire vénitien et livrés, après quelque résistance, au légat pontifical, et enfin réduits en cendres au champ de Flore!

Nola s'illustra par d'autres célébrités encore. Cette contrée eut pour tous ses enfants un tel attrait que, durant son exil, au milieu des travaux les plus abstraits, Bruno ne se lassait de s'en souvenir avec tendresse. A cet égard, il ne le cédait pas à ce judicieux historien de Nola,[2] Ambrogio Leone, helléniste et médecin distingué, lecteur à l'Académie *degli Studj*, auteur que la postérité juge sur un traité contre Averroës,[3] et auquel les contemporains, par la bouche d'Erasme, attribuaient autant d'énergie que d'agrément,[4] « du lion et de l'ambroisie. »

Sans nous arrêter à un autre professeur de Naples dont Nola peut s'enorgueillir à juste titre, savoir Albertino Gentile, nous devons faire mention de Louis Tansillo,[5] poète élégant, estimé du Tasse,[6] malhabilement co-

[1] Sous Paul IV.—Théod. de Bèze admit aussi Algieri dans ses *Icones*. « *Divinæ cujusdam virtutis plenus*, etc.. etc. »

[2] « *Pie tu quidem, quod Nolam patriam tuam illustras, cui quondam Maro noster famam invidebat.* » ERASME, *Epist.*, l. X, 530.

[3] « *Adversus Averrœm impium* καὶ τρὶς κατάρατον. » ERASME, l. I.

[4] « *Non minùs jucunditatis quam roboris.* » Ibid.

[5] « *Mio padre*, dit Tansillo, *a Nola, io a Venosa nacqui.* » — Bruno dit avec orgueil : *Il Nolano Tansillo*, (par ex. II, p. 196).

[6] Voy. *Il Gonzaga*.

piè par Marino,[1] et représentant un des côtés du génie napolitain, la gaîté poussée à la licence. Nola est voisine du berceau des Atellanes. Tansillo profita des traditions de plaisanterie obscène, qui y subsistaient encore, et publia, à vingt-quatre ans, un poème allégorique singulièrement piquant, et bien fait pour alarmer la pudeur la moins farouche, le poème intitulé le *Vendangeur*.[2] Le succès, relevé par le scandale, fut suivi du châtiment. Paul IV inscrivit Tansillo aux registres de l'Inquisition. Le brave capitaine eut peur; celui que don Garcie de Tolède appelait son « Achille et Homère, » se hâta de chanter la palinodie dans les *Larmes de saint Pierre*.[3] Cette seconde œuvre resta inachevée. C'est une œuvre de repentir, qui fut couronnée de l'absolution papale, et qui, malgré les teintes orthodoxes d'une croyance équivoque, est indigne du créateur de tant de sonnets, où la grâce et la verve avaient promis un successeur à Pétrarque. Mort dans un âge avancé, Tansillo eut pour admirateur, pour disciple, le Nolain Bruno; mais il fut moins imité dans l'exquise harmonie de sa diction, que dans ses négligences, ses libertés de goût, dans ses jeux de mot et d'esprit, ses *concetti*, ses *translati*. Tansillo, dont le caractère était aussi doux que celui de Bruno était impétueux, a comme celui-ci abusé d'un talent élevé.

Si, de nos jours, l'archéologue et l'homme de goût visitent cette terre avec une curiosité respectueuse, l'historien politique va y rechercher les traces d'une tentative de révolution politique. Ce fut de Nola que par-

[1] Voy. STIGLIANI, *Lettere*, p. 148.
[2] *Il Vendemmiatore* ovvero, *Stanze amorose sopra gli orti delle donne*.
[3] On croit que Malherbe l'imita dans sa *Pénitence de saint Pierre*.

Dans la fierté de Bruno était entré enfin, outre la morgue philosophique qui nous décèlera souvent les travers de l'époque, un élément patriotique. « Je suis Napolitain, s'écrie-t-il avec bonheur, né et élevé sous le plus doux des cieux ! » Paysage, langue, arts, philosophie, gloire, voilà ce que, parmi les brumes et les neiges des Iles-Britanniques, lui retrace ce « *cielo benigno*. »

S'il est permis d'en croire Jordano, son père Jean était homme de sens et d'esprit.[1] Jordano fut-il élevé sous ses yeux, dans cette maison qu'il nous montre avec attendrissement aux pieds du mont Cicala?[2] Reçut-il la première instruction dans un collége, ou dans un couvent? Les religieux se trouvant en possession de l'enseignement public, ce furent vraisemblablement eux que le futur dominicain eut d'abord pour maîtres. Les ressources littéraires abondaient dans le royaume de Naples. Avant de les indiquer, il est à propos, toutefois, d'esquisser l'éducation que le Nolain dut tenir du climat et des événements. C'est une imagination indomptable, c'est un inébranlable

« Dic mihi, Teucrorum proles, animalia muta
» Quis generosa putat, nisi fortia?..... »
(*Sat.*, VIII, v. 56, sqq.).

« Entre tant d'animaux qui sont ceux qu'on estime?
» On fait cas d'un coursier qui, fier et plein de cœur, etc. »
(*Sat.* V).

Gentilhomme, dans le langage de Bruno comme de Campanella, équivaut à galant homme, homme digne de ce nom (*Opp. it.*, I, p. 172. CAMPANELLA, *Poésie*, p. 85, édit. Orelli). Bruno assure qu'il a rencontré le type du chevalier dans sir Philippe Sidney; or, celui-ci avait pour devise les mots d'Ovide :

« Nam genus et proavos, et quæ non fecimus ipsi,
» Vix ea nostra voco...... »

[1] Par ex. *Eroici furori*, II, p. 324.

[2] *Spaccio della bestia trionfante*, II, p. 152.

caractère qu'il s'agit de peindre : comment l'une et l'autre se développèrent-ils ?

Il paraît impossible que l'enfance de Bruno ne fût qu'une stupide végétation.[1] Les instincts profonds sont ordinairement précoces. Les habitants ressemblent à la terre qui les porte, dit le Tasse,

> La terra. . . . . . . . .
> Simili a sè gli abitator' produce.

Or, le sol de Nola est volcanique comme l'atmosphère, comme l'eau, comme ce vin noir[2] et épais, qui a le nom significatif de *mangiaguerra*. De là le feu du sang, du teint et de la fantaisie ; de là la finesse des organes, la vivacité du geste, la mobilité de l'humeur, l'ardeur passionnée du caractère. Durant l'adolescence de Bruno, d'ailleurs, ces plages étaient le théâtre d'un drame lugubre et sans dénoûment. Tremblements, inondations, éruptions, disette, peste et autres calamités ; on eût dit qu'en ce temps d'aventures, la création elle-même violait ses lois. De bonne heure, la nature apparaît à Bruno pleine de puissance et de charme tour-à-tour, revêtue de force, de beauté, de bonté, de diverses marques d'une supériorité surhumaine. L'enfant la redoute, l'admire, l'aime successivement ; l'homme l'élèvera à une perfection idéale, en lui prêtant âme et intelligence ; et insensiblement il arrivera à la diviniser. A la faveur des révolutions physiques, on vit s'organiser des bandes de brigands, de corsaires, des essaims de

[1] Voy. Alfieri, *Vita*, *Epoca*. I.
[2] Bruno, *Opp. it.*, II, p. 209.

*bravi.*[1] Une guerre téméraire, suscitée par un pontife napolitain, Paul IV, ensanglanta le pays. Les Ottomans pénétrèrent dans les faubourgs de la capitale. L'obstination de Pie IV et de Pie V à exécuter les décrets de Trente et la bulle *In cœnâ Domini*, mit le comble aux orages et aux souffrances. Dans des circonstances semblables, un contemporain de Marius et de Sylla s'était pris à douter de la Providence : Lucrèce crut le monde abandonné aux caprices des tyrans. Quelle impression dut alors éprouver Bruno, qu'on a souvent comparé au poète latin? Parmi tant de ruines il eut, ce semble, à déplorer celle de sa famille et de ses biens.

> « At nos (dit-il), quantumvis fatis versemur iniquis,
> » Fortunæ longum à pueris luctamen adorsi, » etc.[2]

Appelé à subir d'autres épreuves, hors d'état de prévoir le terme lamentable de sa carrière, il put dire un jour au delà des Monts, avec une résignation plus mondaine que chrétienne : « Il ne me reste plus d'autre infortune à essuyer que l'infidélité d'une maîtresse.[3] »

Né sous ces auspices sinistres, vers la fin du règne de Charles-Quint, ou plutôt de ce don Pedro de Tolède qui opprima Naples vingt ans,[4] Bruno vit, sous Philippe II, le duc d'Albe offrir aux Napolitains, pendant douze ans, l'image d'un bon prince, quoique là aussi,

[1] J. BRUNO, *Opp. it.*, II, p. 246.

[2] BRUNO, *de Monade* I, c. 1, p. 38.—Ramus aussi disait : « *Confiteor vitam mihi totam acerbissimis fluctibus jactatam esse. Puer vix è cunis egressus duplici peste laboravi,* » etc. (*Scheckian. epilog. Rami*, p. 7).

[3] BRUNO, *della Causa*, etc. *proœm. epistol.*

[4] BRANTOME, *Hom. illust.*, t. I, disc. XXXIV.

selon de Thou,[1] « meilleur pour la guerre que pour la paix, et bien persuadé que l'empire s'affermit plus par la terreur que par l'amour. »[2] Il vit ensuite le vertueux duc d'Alcala arrêter avec fermeté les empiétements du clergé. Il vit le cardinal Granvelle se faire de même bénir et regretter. Mais il vit aussi succéder à ces ministres populaires, après Mendoça et Zûnica, le marquis de Mondejar, homme d'état avide et inconsidéré, « destiné, dit Parrino,[3] à faire voir à son maître ce qu'a d'illusoire la maxime d'Aristote : *magistratus virum aperit,* puisque ce nouveau Thémistocle fut exécré en Italie. » Une bataille décisive pour le repos de l'Europe, livrée non loin de Corinthe, et égalée par Herrera et Ercilla à la bataille d'Actium, le combat naval de Lépante où, à l'avis de Philippe II, Don Juan risqua beaucoup,[4] et qui fut suivi de fêtes magnifiques, dut frapper non moins vivement l'esprit de Bruno. De telles émotions devenaient chaque jour plus rares; il n'y eut plus même, sous Olivarez, de fêtes ordinaires. Ce sombre gouverneur, en Espagne surnommé *el gran Papelista,* tenait pour principe :

> Amor, Reyno y dineros
> No quieron compañeros;

et avait coutume de dire : « Ne désirez pas la vice-royauté de Naples, il en coûte trop de la quitter. »[5]

[1] *Histor. sui temporis*, l. LXXV.
[2] Les soldats l'appelaient : « *el buen padre de los soldados.* » Brantome, *Hom. illust.*, I, disc. IV
[3] *Teatro eroico e politico de' governi de' vicerè*, I, p. 303, sq.
[4] « *Mui atrevido fu.* »
[5] Parrino, *Teatro*, II, p. 179.

Tant la patrie de Bruno était chère même aux étrangers !

La vue de ce régime despotique, ouvertement arbitraire, attrista sans nul doute le philosophe de Nola, de même qu'elle poussa plus tard un admirateur de Savonarole,[1] Campanella, à tramer une conspiration formidable dans les couvents et les châteaux de la Calabre. Comment Naples était-il en effet gouverné? « Avec toute la rigueur[2] que doit attendre de la nation espagnole, prudente et sévère, celle du monde qui doit être tenue en bride et de court, pour le naturel altier et turbulent qu'on a de tout temps remarqué en ceux de ce pays-là, qui n'aspirent qu'à des nouveautés et à s'affranchir du joug espagnol. » Lorsque le Napolitain prétendait reconquérir, je ne dirai pas la parole ou la science, mais l'industrie et le commerce, son courage pétulant faisait sourire le grave Espagnol,[3] qui le comparait à la colère du Vésuve : « elle ne sait que dévaster et se résoudre en fumée. » C'est que le dominateur ibérien disposait des casernes et des monastères à la fois. Vainement, à la vérité, il avait essayé d'introduire l'Inquisition ; elle fut renversée, expulsée aux cris de *Viva la santa fede,* comme elle fut contenue en Aragon par les *fueros*, aux cris de *Viva la libertad!*[4] Mais il était facile d'intéresser à la prospérité des couvents, un peuple toujours disposé à croire à d'autres miracles encore que ceux qui se font à jour nommé.

[1] Campanella, *de Lib. prop.*, p. 71.
[2] *Mercure français*, t. X, p. 25, sq.
[3] « *Tenace e stiptico Spagnolo.* » Bruno, II, p. 244.
[4] M. Mignet, *Ant. Perez et Philippe* II, p. 142, sqq., p. 216, sq. éd. I.

Les vice-rois y consacraient les biens considérables des hérétiques et des criminels d'Etat; les particuliers y contribuaient par testaments, aumônes, donations, offrandes de toute espèce. Les anciens ordres s'étendaient, une foule d'ordres nouveaux s'établissaient. Les fortunes laïques se convertissaient en biens ecclésiastiques, à moins de se transporter en entier dans l'autre péninsule, métropole des vainqueurs. Le clergé possédait les deux tiers des revenus du royaume, et ne pouvait comprendre qu'on l'accusât de simonie.[1] Ce fut une image miraculeuse de la Vierge, qui valut aux dominicains cette église, et ce cloître superbe qu'ils nommèrent à bon droit la Santé, *la Salute*.[2] Faut-il s'étonner que le mélange de superstition et d'hypocrisie, qui accompagnait ce redoublement de zèle, qui appauvrissait cette contrée florissante, et énervait ces caractères bouillants, indignât et désespérât tous les esprits élevés? Là se trouve aussi la cause de l'incrédulité reprochée aux Napolitains de cette époque, et particulièrement aux écrivains de la trempe de Bruno.

---

## IV

Les nobles napolitains avaient trois carrières devant eux, l'armée, le barreau ou la magistature, et l'église. Ceux qui répugnaient à prêter leur épée à l'Espagne

[1] Gianone, *Storia del regno di Nap.*, l. II, c. 6.
[2] Engenio, *Napol. Sacr.*, p. 608.

prenaient l'habit ou la robe; ceux qui étaient avides de lettres ou d'honneurs, l'habit; ceux qui visaient à s'enrichir, la robe. On ne pouvait plus appeler carrière une ressource, souvent encore employée par les gentilshommes de campagne, celle qui a fait, en Italie, de baron un synonyme de larron. Vers 1550, on revenait aux ordres sacrés avec la fougue du moyen-âge. Les franciscains et les dominicains, qui, sous le nom de Scotistes et de Thomistes, s'étaient livré tant de combats, acquéraient encore des membres éminents. Quoique leur influence diminuât, à proportion que celle des jésuites croissait, Bruno se fit recevoir dominicain.[1] En quel lieu, en quelle année a-t-il embrassé la vie monacale? Etait-ce à Nole, ou à Naples? Il importe peu de connaître ceci avec précision, parce que les règles de l'Institut, et les dispositions des frères étaient les mêmes partout. Vingt ans après, les dominicains firent une autre conquête de prix, celle de Campanella, que nous ne voulons jamais séparer de Bruno.[2] Le philosophe

[1] Cela nous est démontré, non-seulement par certaines allusions de Bruno (par ex. *Er. furori*, II, p. 344), mais par les actes d'accusation parvenus jusqu'à nous, l'un de Venise, l'autre de Rome. L'historien des *Frères prêcheurs*, Echard, a beau nier ce fait, et s'autoriser en quelque sorte d'une parole de saint Jean (1re *Epître* II, 19) : un tel démenti vaut le raisonnement qui le soutient. « Si Bruno eût été des nôtres, dit-il, il serait assurément resté avec nous, de fait comme de pensée; *si fuisset ex nobis, utique nobiscum permansisset, et convictu et sensibus.* » (*De script. ord. prædic.*, II, p. 342). L'érudition biblique du Nolain, et la haine qu'il laissa depuis éclater contre les religieux, particulièrement contre les franciscains (*Scaticolæ, opp. lat.*, p. 570; *opp. it.*, II, p. 348), viennent du reste corroborer l'unanime témoignage des documents authentiques. Depuis qu'il existe de tels documents, ces mots d'Echard ont perdu leur sens : « *Utut sit, nulla hactenus documenta protulerunt ex quibus constat, ipsum ordinis Prædicatorum aliquando vestem gessisse.* » (Voy., contre cet historien, FROMMANN, *Tractat. de fascin magicâ. Nurbg*, 1675, p. 510. PLACCIUS, *Theatr. anonym. et pseudonym.*, p. 188).

[2] Voy. ORELLI, *Poesie del Campanella*, prefaz.

de Stilo a raconté lui-même [1] que, touché des exhortations d'un prêcheur et de l'histoire d'Albert-le-grand, il abandonna la jurisprudence pour la théologie. Sa résolution paraissait aussi solide que sincère, bien qu'il n'eût que quatorze ans. Cependant il rencontre dans le cloître de Cosenze quelques livres de philosophie, et quelques moines éveillés par les saines leçons de Telesio; il lit les uns, il écoute les autres, il devient philosophe lui-même. Plus de tranquillité, dès ce moment : forcé de s'enfuir, il espère se faire oublier dans Rome; mais l'inquisition s'empare de ses papiers, et prélude par une surveillance étroite, aux fers, aux tortures que les Espagnols apprêtent.

On a expliqué diversement l'affiliation de Bruno à la société de saint Dominique. Son imagination, a-t-on dit, s'est plu d'abord à embellir le côté poétique de la vie contemplative, à exalter les sombres joies de l'ascétisme chrétien. L'ambition, peut-être, a séduit son cœur, en traçant devant lui la route des dignités, par lesquelles l'Eglise tentait ou récompensait les soumissions du talent. Ses facultés oratoires pouvaient se regarder, dans une congrégation appelée spécialement à la prédication, comme un moyen assuré d'élévation. Sa vanité enfin était facile à flatter, et son inexpérience égalait sa jeunesse. Un plus noble motif décida Bruno; ce fut, de son propre aveu, le désir de sacrifier aux muses dans une sainte retraite.[2] Il ne fit en cela qu'imiter un de ses modèles. Afin de presser la marche de ses études,

[1] *De Lib. prop.*, p. 4.
[2] *Eroici furori*, II, p. 313, sq.

Telesio s'était reclus durant son adolescence dans un couvent de bénédictins. [1]

On s'est étonné, et peut-être à plus juste titre, que le choix de Bruno fût tombé sur l'institution des fr. jacobins. Cet ordre, a-t-on répété, était alors chargé, de concert avec les augustins, de travailler à l'extinction des lumières nouvelles. Il avait donné lieu au terme d'obscurants, *obscuri viri*; il avait paru en première ligne dans l'affaire de Reuchlin, dans celle de Luther, pour essuyer, ajoute Corn. Agrippa, un naufrage irréparable; [2] il voyait sans cesse son titre de *dominicani* travesti, par un ignoble jeu de mots, en *Domini canes*, Frères aboyeurs...... [3] Les résolutions des hommes dépendent souvent de petites circonstances. Il se peut que Bruno préférât l'ordre des dominicains, uniquement parce qu'il avait été élevé par eux, ou bien parcequ'ils formaient la communauté la plus répandue, la plus puissante du royaume de Naples.

Combien de temps dura l'accord entre eux et Bruno? Nous l'ignorons encore. Les causes de leur mésintelligence, néanmoins, ont été articulées brièvement par celui qui en devint victime. « Après avoir cultivé longtemps, raconte Bruno, les lettres, la poésie, j'ai été porté à la philosophie, au libre examen, par mes guides

[1] « Costui, per meglio investigare i segreti della natura, per molti anni si disgiunse dalla frequenza degli nomini, e si liberò da ogni altro pensiero, e lasciò la patria, i parenti e gli amici, e si raccolse in un monastero de' Frati di S. Benedetto. » AQUINO, *oraz. funebr. in morte di Telesio, recitata all' Accademia Cosentina*, p. 5.

[2] « *Illâ Capnionis tragœdiâ — irreparabile naufragium fecerunt.* » C. AGRIPPA, *de vanit. scient.* c. XCVI.

[3] *Domini canes Evangelium latrantes per totum orbem.*

mêmes, par mes supérieurs et mes juges.[1] Ministres de la jalousie, serviteurs de l'ignorance, esclaves de la méchanceté, ils prétendaient m'assujettir à une vile et stupide hypocrisie!... » C'est une chose connue que l'harmonie qui, sur ce point, rapproche Bruno de Campanella.[2] Cent fois, et toujours avec une verve mordante, leur ressentiment profond, ranimé par d'amers souvenirs, déborde en paroles moins mesurées que les précédentes. Le Calabrais, peut-être plus encore que le Nolain, traita, dans des sonnets inspirés par une indignation parfois mélodieuse, ou par les tristesses de la captivité,[3] les moines et leurs défauts, à peu près comme les jansénistes traitèrent les jésuites.[4] Les deux philosophes eurent la prétention d'arracher le masque à la dissimulation, au mensonge; prétention d'autant plus ferme que l'hypocrisie dominait davantage autour d'eux. Il y avait courage, il y avait mérite à entreprendre ce combat. Erasme et Spencer couraient moins de dangers. En France, la tâche était bien autrement facile; l'esprit gaulois, si empressé à rire des travers humains, s'était égayé « de la papelardie, des cafards, des tors-cols, » avant Rabelais et Dubellay, même avant Messier et Maillard; il avait amassé les matériaux, dont le génie tira Macette et son frère cadet,

[1] « *Censori.* » (*Er. furori*, II, p. 314).

[2] CAMPANELLA, *Poesie*, p. 12-13. — Cfr. *de Libr. prop.*, p. 3, sqq.

[3] «*Inter molestias carcerum.*» — «Scribebam cum dabatur furtive commoditas,» *De Libr. prop.*, p. 14.

[4] « Gli affetti di Plutone portan' al cuore,
» Il nome di Gesù segnano in fronte. »
(CAMPANELLA, *Poesie*, p. 108).

*La trina bugia, i tiranni, ipocriti, sofisti; l'ignoranza, gelosia, malignità, radici de' gran mali del mondo.*

ce bon monsieur Tartuffe; il avait même défini avec profondeur cette maladie, « l'abus de paraître en la religion. »[1]

C'est évidemment la discussion, c'est la critique appliquée soit aux choses, soit aux personnes, qui rendit Bruno odieux. Sur quoi roulait-elle? On doit, sur la foi de ses adversaires et de ses écrits, admettre que ses objections et ses plaisanteries touchèrent la religion, autant que la philosophie. Il est raisonnable de s'en rapporter à Scioppius, soutenant que Bruno commença par attaquer certains dogmes respectables, et encore généralement respectés en Italie.

Deux noms retraçaient ou résumaient les doctrines des dominicains, Aristote et saint Thomas. Au XVI[e] siècle, la réputation de celui que Dante avait nommé le bon frère Thomas, était encore prodigieuse et méritait de l'être. « Vous voulez détrôner l'évêque romain, disait Bucer; détruisez les œuvres du docteur angélique! » Plus tard Nizzoli, en guerre avec ceux qu'il appelait « les Barbares et les Pseudo-philosophes, » fit à celui qu'on surnommait la sainte lumière d'Aquin l'honneur de le taxer de « borgne parmi les aveugles. » A mesure que l'Eglise se relevait et s'épurait, le crédit de Thomas s'affermissait, et les plus nobles défenseurs du catholicisme pouvaient espérer, qu'avec son secours, ils parviendraient à rétablir l'ancien ordre de choses. Cependant, ce retour un peu forcé à la foi, n'avait pas banni le doute; peut-être avait-il même contribué à surexciter l'incré-

[1] A. D'AUBIGNÉ, *Baron de Faeneste*, p. 104; Cfr. PIBRAC, *Quatr.*, I; SHAKESPEARE, *Hamlet*, III, 1; *Life and death of king John*, IV, 6.

dulité, à attiser l'enthousiasme de la destruction. Les écoliers italiens visitaient l'Allemagne ; les soldats allemands envahissaient l'Italie. Aux moqueries nationales s'étaient mêlées les menaces étrangères. Le simple courant de la littérature, cette chaîne de poètes qui commence avant Pétrarque et avant Avignon, pour s'étendre au delà d'Alamanni,[1] avait préparé les esprits aux influences du Nord. Le royaume de Naples, en particulier, s'était de bonne heure ouvert à l'hétérodoxie ; il avait accueilli des familles vaudoises, il avait applaudi aux nouveautés introduites par les Valdez et les Ochino; il avait rapidement dépassé le protestantisme même, en ressuscitant l'opinion fameuse d'Arius, en admirant, en propageant celle des sociniens. Les théologiens de Wittemberg, effrayés, affligés de ce qu'à leur tour ils qualifiaient d'hérésie, ne savaient comment rendre raison d'un tel excès de licence spéculative. Disciple d'Aristote et partisan de la modération, Mélanchton[2] imputa au platonisme des erreurs inséparables du réveil de l'indépendance d'esprit.

C'est sous l'empire de pareilles tendances, de pareils souvenirs, que Bruno se prit à combattre le dogme en tout ou en partie. L'Inquisition, lorsqu'elle le condamna, lui reprocha de s'être particulièrement attaqué aux doctrines de la transsubstantiation et de l'immaculée conception. Rien n'autorise à révoquer en doute une assertion si positive. Dans ses écrits[3] il se rencontre plusieurs marques d'incrédulité ou de dédain, à l'égard de ces

[1] Voy. PÉTRARQUE, par ex., *Sonnet* XC. — ALAMANNI, *Sat.* I ; *Sat.*, XII.
[2] *Epistolæ*, col. 852.
[3] Cfr *Candelajo*, I, p. 53. 95 ; *Spaccio*, II. p. 211, sq.

deux articles. C'étaient là, au surplus, deux problèmes des plus vivement controversés au XVIe siècle. Les évangéliques s'élevaient contre la transsubstantiation catholique ; les sociniens s'élevaient contre la consubstantiation des évangéliques, et contre la pureté primitive et non interrompue de Marie, qui était admise en même temps des catholiques et des protestants. Or, Bruno était peut-être plus socinien que les deux Socin eux-mêmes ne l'avaient été. Les idées qu'il professait au sujet de la substance, au sujet de la nature, semblent incompatibles avec le miracle perpétuel de la transsubstantiation, et défavorables au principe de la conception immaculée. De quel point de vue a-t-il envisagé l'une et l'autre doctrine? En philosophe? en théologien? en historien? A-t-il attribué, à la suite de quelques contemporains, l'origine de la transsubstantiation à un moine westphalien du IXe siècle, nommé Paschase Radbert? S'est-il permis de discuter les actes du concile tenu au Latran, en 1215, sous Innocent III, où, disait-on, il fut parlé pour la première fois de transsubstantiation? S'est-il hasardé à n'y voir qu'une subtilité de casuiste, matière de plusieurs distinctions célèbres?[1] A-t-il osé demander, comme le fit de nouveau en 1594 un religieux de Stuttgard, Frater Wilhelmus Holder, si la souris qui ronge une hostie consacrée mange le corps du Christ, si en ce cas il faut la tuer ou l'adorer? Il serait trop long d'indiquer tous les aspects, sous lesquels cette partie de l'enseignement dogmatique était alors exposée.[2]

[1] Reconversion de Thomas d'Aquin, retranssubstantiation de Marsile d'Inghen, transaccidentation de Gabriel Biel.

[2] « J'ai lu en Charron, dit le *Baron de Faeneste*, une comparaison de la

Quelle que soit la manière dont Bruno concevait ce dogme important, il est intéressant de voir son nom inscrit en tête des penseurs, qui furent inquiétés à cause des conséquences de leur système, relativement à la transsubstantiation. On sait qu'au siècle suivant, Descartes et Leibnitz, Gassendi et Pascal sont accusés de miner les fondements du sacrifice de la messe ; le premier par son ingénieuse et profonde distinction entre l'esprit et la matière, le second par ses monades et son harmonie préétablie, le troisième par ses atomes, le quatrième par ses découvertes sur la pesanteur de l'air et le baromètre. L'histoire de ces débats est un exemple de plus de la nécessité imposée à l'esprit humain, de tenir nette-

messe et de la transsubstantiation avec les sorciers et enchanteurs qui mêlent de leur substance dans le breuvage d'amour » (p. 49). Ceux, en effet, qui observaient avec prédilection l'ordre et les mystères de la nature physique, refusaient de croire que le même corps pouvait être present en cent mille lieux, et la même merveille s'accomplir cent mille fois par jour. Ceux qui méditaient librement sur l'essence invisible de la divinité, répugnaient à admettre que Dieu est enfermé dans chaque parcelle de l'hostie, dans chaque goutte de vin ; que chacune des hosties conservées dans le tabernacle contient Dieu tout entier, en sang, en âme, en divinité, et que l'homme est invité à manger, à boire, à digérer le Créateur des cieux et de la terre, l'Esprit des esprits. Ceux-là criaient au fétichisme, à l'anthropophagie, et n'hésitaient point à citer Averroès, qui reproche aux chrétiens d'être assez impies, pour déchirer l'Etre qu'ils adorent. D'autres alleguaient cet axiome mathematique, que la partie est moindre que le tout, et rappelaient le mot de Carlstadt à Luther : « Lorsque Jésus, faisant le dernier repas avec ses disciples et la première communion, rompit le pain, il tint donc son corps entier dans sa main, et, communiant lui-même, il mit donc sa tête dans sa bouche ? » Il nous a été impossible de découvrir si Bruno s'est attaché, dans ses critiques, à l'idée de présence réelle, ou à celle de sacrifice ; s'il a nié la mutation des espèces, s'il a soutenu, appuyé sur l'épître aux Hébreux, que l'oblation du corps du Christ n'avait été faite qu'une seule fois pour ôter les péchés ; ou si, fondé sur les Actes des apôtres (I, 11 ; III, 21), il a prétendu que le ciel seul possédait le Christ exalté, pour le retenir jusqu'à la fin des choses ; si enfin, il a pris la Sainte-Cène au figuré, en signe et en vertu, comme symbole et mémorial, déclarant que dans le langage de la Bible, la vie de la chair représente la vie de l'esprit ; la nourriture du corps, celle de l'âme.

ment séparés les intérêts de la théologie et les droits de la philosophie.[1]

Au lieu de rechercher quel rapport il peut y avoir entre la transsubstantiation et l'immaculée conception,[2] nous ferons remarquer seulement que ce second point n'était pas moins vivement discuté alors, même dans le sein du concile de Trente. Tandis que les franciscains, par déférence pour Duns Scot, soutenaient l'immaculée conception de la sainte Vierge; tandis que, dans bien des universités, les candidats au doctorat étaient tenus d'y souscrire, les dominicains, animés par l'exemple de leur chef, et par celui de saint Bernard, enseignaient la conception maculée, du moins en beaucoup de livres. Si Bruno avançait que Marie était née dans le péché originel, il était d'accord avec les véritables autorités de son Ordre; les frères dont le sentiment était opposé, eussent été blâmés par saint Thomas. Mais au XVI[e] siècle l'Ordre était partagé d'opinion; et ce fut pour terminer le différend, que Campanella composa[3] un opuscule sur la conception de la Vierge, où il s'efforça de concilier toutes les doctrines accréditées avec celles du patron illustre des dominicains.

Aucun document, au surplus, n'atteste que Bruno

[1] Le P. Le Valois, La Ville, Huet, Tournemine, Des Brosses, Noël se sont signalés dans ces discussions avec une grande diversité de talent. Malgré les justifications de Rohault et de l'élégant Régis (*Réponse à la censure de Huet*, p. 263, sq.), l'oratorien de Lignac, par un louable désir de conciliation, tenta encore, au milieu du XVIII[e] siècle (1764), de « prouver possible, par les principes de la saine philosophie, la présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux. »

[2] Voy. M. MIGNET, Notic. et Mém. hist. T. II, p. 294.

[3] « *Pertexuit* (de Lib. prop., p. 23) *concilians opiniones omnium pro sancto Thomâ.* » On sait que, sur cet article, les jansénistes adoptèrent, pour la plupart, les sentiments des dominicains rigides.

élevât déjà ses critiques jusqu'à la hauteur du saint-père lui-même. Dans les pays méridionaux, les novateurs s'en prenaient à Aristote, plutôt qu'au pape. Aristote avait, d'ailleurs, quelque ressemblance avec le vicaire du Christ ; il paraissait le précurseur du Messie, quant à la vérité naturelle, à la science du monde ;[1] il semblait, bien que hors du royaume de la Grâce, participer de l'infaillibilité, de l'infinité divines ; il personnifiait les splendeurs, les profondeurs du savoir scolastique, comme il le guidait et l'inspirait ; il avait, selon l'expression de Campanella, reçu le baptême et la consécration canonique. Quelquefois on s'était, il est vrai, aperçu de certaines dissidences entre l'Evangile et le péripatétisme, et on disait avec regret, comme le vénitien Dan. Barbaro : « Si je n'étais pas chrétien, je suivrais Aristote en toutes choses. »[2] Mais pour l'ordinaire on jugeait la domination du Stagirite aussi immuable que le saint-siége même ;[3] on croyait que déserter son drapeau était ouvrir portes et fenêtres à l'hérésie.

Cependant, plus cette idolâtrie était aveugle, plus la contradiction des anti-péripatéticiens se montrait opiniâtre. Les sectateurs d'Aristote étaient plus nombreux, les opposants plus passionnés. Il était peut-être impossible de rencontrer dans ce siècle un antagoniste impartial et calme du « divin Aristote, *philosophorum*

[1] « *Fuisse Christi præcursorem in naturalibus, quemadmodum Joannes Baptista in gratuitis,* » (AGRIPPA, *de Vanit. scient.*, c. LII, p. 95).

[2] J. DE THOU, *Mémoires*, p. 235, édit. Petitot.

[3] Cfr. NICIAS ERYTHRAEUS (ROSSI), *Picanoth.* I, p. 204 ; PALLAVICINI, *Storia del conc. trident.*, VIII, ch. XIX, 13 ; MONTAIGNE, *Essays*, I, 25 ; RABELAIS, *Pantagr.*, ch. XIX.

*Dei.* »[1] Au fort de cette lutte en quelque sorte personnelle, où les adversaires se comportaient en implacables ennemis, la phalange des contempteurs, des agresseurs du péripatétisme se divisait en deux corps. Les uns se faisaient fort de montrer, qu'il était en désaccord avec la foi officielle, qu'il n'était qu'un impie, un blasphémateur. Les autres prétendaient qu'il enseignait l'opposé de la raison et de l'expérience, qu'il regorgeait d'absurdités et d'erreurs. Un très-petit nombre consentait à ne pas identifier l'Aristote récemment transplanté de Byzance, avec l'Aristote emprunté aux Arabes et défiguré par la scolastique. Un nombre bien moindre encore se prêtait à combattre, à corriger, par la pure et complète doctrine du Lycée, le péripatétisme traditionnel et altéré. Sous le rapport de la tactique, il y avait aussi à distinguer différentes nuances. Tantôt on attaquait le Stagirite dans sa vie privée, dans son caractère; tantôt dans l'originalité, ou dans l'authenticité de ses œuvres; tantôt enfin dans la valeur intrinsèque de ses opinions. Les accusations les plus noires alternaient avec des calomnies d'un ridicule inconcevable, d'une folle et amère outrecuidance.[2]

[1] Le nom d'*Aristoteles*, anagrammatisé par ses admirateurs en *Iste sol erat*, était décomposé par ses détracteurs en *Erat lis et os.*

[2] Toute arme semblait bonne pour déchirer, pour détruire ce « pédant suranné, » ce « bourreau du genre humain. » Etait-on tenu de le ménager, lui qui « avait perdu son maître avec sa plume, son roi par le poison, ses devanciers par le feu, et la postérité par les ténèbres de sa pensée?

« Doctorem calamo ingratus, Dominumque veneno
» Perdidit, igne Patrum dogmata, nos tenebris. »

Lui qui « s'était approprié les livres des autres avec sa plume, comme Alexandre les villes par son épée? »

« *Se Allessandro colla spada facea sue le città, Aristotile colla penna facea suoi i libri degli altri.* »

Les difficultés qu'on rencontre en étudiant Aristote, et que ses innombrables commentateurs ont plutôt accrues que dissipées, conduisaient à la supposition, que le fondateur du Lycée s'était enveloppé à dessein d'impénétrables nuages. Cela suffisait pour le faire ranger parmi les sophistes. C'est sous ce terme que le désigne fréquemment Bruno,[1] qui est plus obscur cependant qu'Aristote. Bruno, avec Télésio et Campanella, appartient à un groupe d'anti-péripatéticiens,

Les auteurs qui avaient donné le signal de l'attaque au XV^e siècle, Laurent Valla, Rod. Agricola, L. Vivès, Lefèvre-d'Etaples, ne s'étaient jamais abandonnés à une haine si comique, bien qu'ils voulussent aussi arriver par la liberté à la vérité (CAMPANELLA, *Poesie*, p. 128. Cfr. *De rectâ rat. stud.*, p. 296).

Libertà dolce alla verità impetra.

Ils se contenaient dans les limites d'une critique grave, respectueuse, mêlée d'admiration et de gratitude : *verecunde dissentiebant* (VIVES, *Opp. it.*, I, p. 380). L'Ecole cependant accueillit leurs remarques fort rudement; elle passa à une défense fanatique, lorsqu'elle entendit M. Ant. Venerio proclamer Aristote non moins hérésiarque que Luther, et Nizzoli déclarer les chefs-d'œuvre de la logique, un vrai délire, *vera deliramenta*. Patrizzi reprit avec le même acharnement, par les mêmes procédés, mais sur une échelle plus vaste, avec plus d'érudition et de sagacité, la guerre de déclamation et d'injures engagée par Venerio et Nizzoli, et transportée en France par Ramus et Gassendi. Le philosophe illyrien prétend venger Platon de son disciple ingrat, ou plutôt il veut prouver que les siècles l'ont déjà vengé, en dévorant les ouvrages authentiques d'Aristote. « Aristote est aussi faux en philosophie que dangereux à la foi, dit-il à Grégoire XIV, *manifestissima impietas, — fidei adversa et philosophicè falsissima.* » Il supplie les papes et les cardinaux d'accorder à Platon la place qu'occupe ce « vil compilateur,» ce « plagiaire infâme. » « La pieuse sagesse de l'Académie est seule en état de retenir dans les liens de la foi romaine la sagacité italienne, la pénétration espagnole, la vivacité française, et d'y ramener les Allemands plus promptement que ne le feront les peines infligées par l'Eglise, ou les forces dont la politique dispose » (*Philosophia de Universis*, dedic.).

[1] Bruno cède à l'entraînement général, en appelant Aristote le bourreau des autres philosophies divines, *carnefice delle altrui divine filosofie* (II, p. 403; I, p. 259. 264). Ainsi fit aussi Bacon, en disant : « Aristote a égorgé ses frères pour régner plus sûrement, à la manière des sultans de Constantinople. » D'autres fois, le Nolain considère Aristote comme « un docte et judicieux galant homme» (I, p. 180, *Opp. it.*), et ne s'élève que contre l'idolâtrie péripatéticienne (I, p. 249; II, 11-57). Le titre de sophiste est celui qu'il emploie le plus souvent (par ex. *de Minimo*, p. 5, p. 98). Celui de pédant, à la vérité, n'est guère moins fréquent (II, p. 281, *Opp. it.*).

dont les attaques ont pour objet la physique d'Aristote. Pendant que la masse des antagonistes se déchaîne plutôt contre la partie la moins vulnérable du péripatétisme, c'est-à-dire contre la logique, Bruno incrimine avec hauteur « la présomption qui enhardit Aristote à prendre le titre de philosophe naturel; »[1] et, oubliant ses propres hypothèses, il lui reproche de « ne se fonder que sur de vaines imaginations, de se tenir loin de la nature. » Bruno se distinguait encore, en ce sens qu'il attaquait les aristotéliciens, « les perroquets, »[2] moins avec violence et outrage, que par l'ironie et le persifflage.[3]

Par toutes ces censures, Bruno dut vivement irriter le pouvoir dont il relevait. Aussi savons-nous[4] qu'il eut des démêlés avec lui, non-seulement à Naples, mais en d'autres villes, telles que Gênes, Nice, Milan, Venise,[5] et bien avant de quitter l'Italie. Le sujet de ses querelles ne peut avoir été exclusivement théologique, puisque la matière de ses ouvrages est philosophique. Il est un livre que Bruno cite plusieurs fois, et dont toute trace a disparu.[6] L'*Arche de Noé* serait-

[1] « *Filosofo naturale,* » II, p. 281. — « *Fondato su l'imaginazioni, e rimosso da la Natura* » (I, p. 259; Cfr. I, 243; II, 33).

[2] I, p. 175, « *Papagalli.* » — « *Alcuni cucullati sottili metafisici*—... *del suo nume Aristotele* » (I, p. 255).

[3] Dans un écrit bizarre, la *Cabale de Pégase*, *Cabala del cavallo Pegaseo*, Bruno introduit un interlocuteur nommé Onorio, qui, à la faveur de la métempsychose, se trouve avoir été jadis Aristote lui-même Cet indiscret personnage raconte plaisamment, qu'avant de devenir le pédagogue d'Alexandre et le réformateur de la philosophie, il fut tout simplement un âne grossier et paresseux. On a voulu voir dans cette invention une allusion à la legende sur Albert-le-Grand, surnommé par ses ennemis le singe d'Aristote : *Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus.*

[4] Cela est manifeste par le document de Venise.

[5] Voy. par ex. *Spaccio*, II, p. 246.

[6] Voy. *Cena de le Ceneri*, I, p. 140; II, p. 253.

elle la peinture satirique des établissements scientifiques protégés par l'Eglise de Rome? A entendre l'auteur, c'était une allégorie, une discussion entre les animaux au sujet de la suprématie. Mais de quel genre de suprématie entendait-il parler? du pouvoir temporel, ou du spirituel? Ce vaisseau figurait-il l'Etat, l'Eglise, l'Ecole? Quel ménage était représenté par cette ménagerie, et de quelle sorte de bêtes était-elle garnie? Bruno aurait-il cherché, dans ce cadre, à railler l'ignorance des scolastiques ou des moines, précédant ainsi Balzac et Lamothe-le-Vayer?[1] Ce qui achève d'embarrasser les érudits, c'est que cet écrit était dédié à Pie V. Or, Michel Ghislieri était un dominicain inflexible, en qui Paul IV semblait revivre, qui partout en avait appelé au glaive contre l'hérésie, qui avait fait mettre à mort le docte et élégant poète Paleario, qui avait pressé avec ardeur l'armement de la flotte victorieuse à Lépante, qui avait courageusement aboli l'ordre dépravé des Humiliés. Comment Fra Michel accueillit-il l'hommage de Fra Giordano? Ce dernier ne dit nulle part qu'il encourut la réprobation du premier, et après le trépas du pontife il passa encore plusieurs années en Italie. Il n'est donc pas probable que l'*Arche de Noé* fût seulement une parodie téméraire; et toutefois il est certain que Bruno s'était exposé, par ses impru-

[1] On sait que Balzac compara les religieux aux rats de l'Arche. La Mothe-le-Vayer (*Cinq Dialogues*, V, p. 255) dit en parlant de l'âne, « bête noble » : « Mais tant y a qu'on ne peut pas dire qu'il soit comme le mulet et autres bêtes bâtardes, qui n'entrèrent jamais dans l'arche de Noé, dont est sorti la plus ancienne noblesse (pour raison de quoi on en conserve encore les plus authentiques titres dans les archives). » Il ne saurait y avoir aucun motif à rapprocher le titre de l'ouvrage de Bruno, du titre que Campanella donna à la ville de Venise, faisant allusion à sa fuite devant Attila (*Poesie*, p. 96).

dentes controverses, aux redoutables ressentiments des scolastiques et des dominicains.

---

## V

Si Bruno n'était pas en conformité d'opinions avec la société des F. Prêcheurs, avait-il quelque commerce avec telle autre institution? Cette question, que peu de ses biographes ont cherché à résoudre, ne doit pas être écartée. Les éléments qu'exige la réponse, se puisent dans la situation intellectuelle de la Péninsule, et principalement du royaume de Naples.

La vie scientifique, dans ce dernier pays, coulait alors dans trois sortes de canaux, à savoir, les établissements fondés au moyen-âge, ceux qui dataient du réveil des lettres classiques; ceux enfin qui devaient leur naissance à quelques génies audacieux, et poussés par la passion du progrès, à ruiner les débris du moyen âge, à perfectionner les créations de la Renaissance. De ces trois sources d'instruction, la plus puissante et la plus ancienne, c'était le Gymnase de Naples.[1] La sco-

[1] Ce gymnase fut restauré, peut-être fondé par l'empereur Frédéric II. Le duc de Lemnos y fit pourtant mettre cette inscription : *Gymnasium cum urbe natum, Ulysse auditore inclytum.* La scolastique y régnait encore au XVIII[e] siècle de telle façon, que Carlo Majillo pouvait, après d'inutiles efforts pour l'en chasser, s'exprimer ainsi : « Si je n'ai pas été martyr du cartésianisme, j'en ai été confesseur, *se non sono stato il martire del cartesianesimo, ne son stato il confessore.* »

lastique y prédominait, sans avoir ni ces dehors barbares, ni cette vaste influence qu'on lui voyait dans l'université de Paris. C'était peut-être l'imagination italienne qui en limitait l'empire austère; tandis que le raisonnement français s'assouplissait plus facilement aux escrimes de la Sorbonne. Ce qui en avait balancé de bonne heure la prépondérance, c'était l'ascendant des écrivains nationaux. Dante, Pétrarque, Boccace avaient préparé le terrain aux semences importées de Constantinople. L'élégante harmonie des auteurs d'Athènes avait achevé de dégoûter du jargon scolastique,[1] tant d'esprits naturellement amoureux du beau, et concilié leurs sympathies à la seconde classe d'institutions littéraires, aux écoles des humanistes.

Ce fut dès la fin du XV^e^ siècle, sous le pacifique Frédéric d'Aragon, entre les invasions de Charles VIII et de Louis XII, que Pontano fit briller d'un vif éclat la première Académie de Naples, illustrée depuis par le goût chaste des Sannazzar, des Parrasio, des Altilio. La noblesse tout entière fut emportée par cette heureuse impulsion; elle se partagea en plusieurs cercles ou siéges, qui formèrent autant d'Académies distinctes.[2]

[1] Ce n'est ni en philosophie, ni en théologie, c'est en jurisprudence que la scolastique avait un accès particulier chez les Napolitains. Elle était la maîtresse des avocats, procureurs, plaideurs, jurisconsultes, magistrats et docteurs en droit; elle dictait les consultations, les allégations, les innombrables volumes d'interprétations, *le odiose e grosse commentationi di chiose*, dit Pétrarque. Il importe cependant d'ajouter que les juges et les avocats de Naples, (témoin Vincent de Franchis) avaient une science plus solide, plus large, plus choisie que les professeurs du *Studio*, où l'on était surtout jaloux d'imaginer des antinomies, des monstres juridiques; ce fut l'opposé de la magistrature française, inférieure pendant le XVI^e^ siècle aux membres du corps enseignant.

[2] *I Sereni, gli Incogniti, gli Ardenti*. Voy. PAUL-JOVE, *Elogia*, c. XCI, p. 231.

L'émulation gagna tellement que l'ombrageux Pierre de Tolède, craignant qu'on ne passât des lettres à la politique, fit fermer les maisons où l'on s'assemblait. Après son départ, l'activité reprit son cours plus énergiquement, et se manifesta par de nouvelles fondations.[1] Aussi Naples passa-t-elle, à l'époque de Bruno, pour la cité la plus riche en poètes, en versificateurs des deux langues, des deux sexes. Il faut renoncer, disent les contemporains, à les énumérer, et se contenter de répéter les paroles de Zerbo : « Il y en a autant qu'il existe de grains de sable, jusqu'à renverser le Parnasse. »[2]

Il suffit d'ouvrir les livres que Bruno a laissés, pour se convaincre qu'il subit la double influence des vieilles écoles et des Académies. Les unes lui communiquèrent le goût des minuties, des distinctions subtiles; les autres, l'enthousiasme familier de la littérature ancienne, et le penchant à la versification. Il n'est pas plus difficile de deviner ses relations avec un dernier genre de compagnies, c'est-à-dire, avec les réunions où l'on s'appliquait plus à connaître la nature que les anciens, plus à inventer, à innover avec hardiesse, qu'à traduire et à imiter. Sans sortir de Naples, on rencontre deux célébrités, hommes de science plutôt que de lettres, à qui Bruno fut assurément redevable de plusieurs idées, ou de plusieurs directions fécondes. Jean-Baptiste Porta

[1] Par ex. *Gli Svegliati*.—Voy. Ingrassia (*Iatrapologia*, p. 225) : « Adeo ut parietes etiam ipsi, tum Græce, tum latine loqui videantur, omnigenam doctrinam virtutemque redolentes, ut nedum ratione prædita, sed bruta quoque animalia ad disciplinas excitentur. »

[2] *Lett. volg. di diversi*. Venez. 1564, l. III, p. 90 : « Ci sono quanto l'arena, che mettono tutto il Parnaso a romore. »

est l'un;[1] l'autre est Bernardin Telesio. L'œuvre du premier, l'Académie des Secrets, *de' Segreti;* et celle du second, l'Académie de Cosenza, rendirent, avec l'Académie romaine du Lynx, *de' Lincei*, les plus grands services à l'étude de la nature et aux recherches mathématiques, pendant la période qui nous occupe. Elles furent mères ou modèles des Académies de Londres, de Paris, de Berlin, de « ces grands corps qui sont en quelque sorte l'abrégé du monde savant, et les assemblées représentatives de la république des lettres. »[2] C'est dans la capitale, dans le palais du duc de Nocera, son ami, que Télésio avait jeté les bases de l'institut qui porte indifféremment son nom, ou celui de Cosenze, sa ville natale. Cet institut se distinguait de tout autre du même temps, par plusieurs qualités remarquables. On y menait de front la culture des lettres et celle des sciences, l'étude de la forme et celle de la pensée; on y savait combattre Aristote, en gardant de la dignité et de la modération; on y écoutait avec complaisance la réalité, tout en aspirant à faire école; on s'appliquait à conserver fidèlement les mérites du talent et du caractère de Télésio, « le plus judicieux des hommes, d'après Bruno, et le plus heureux adversaire du péripatétisme. »[3]

[1] Voy. sur Porta l'*Appendice*, II.

[2] Expressions de M. Daunou, dans son *Rapport à la Convent. nation., sur la créat. de l'Instit. de France.*

[3] Bruno, *Opp. it.*, I, p. 250; de *Monade*, p. 70, « *minime infelix.* »

Selon Campanella, Télésio n'avait pas seulement le style le plus convenable à un penseur, en ajustant son langage à la nature des choses et en rendant l'homme plus sage que disert; mais il usait de cette liberté de penser, qui se soumet à la nature des choses, et non aux paroles des hommes. « Télésio confesse ingénument ce qu'il désespère de savoir, il examine avec équité les opinions

Bruno doit-il être compté parmi les disciples de Télésio ?[1] Il est évident qu'il profita des livres et peut-être de la conversation de Télésio. Il s'attaqua comme Télésio à la physique d'Aristote, il préconisa la manière de combattre adoptée par le Cosentin, il partagea l'admiration que Parménide inspirait à ce dernier. Mais les opinions par lesquelles le Nolain s'efforça de remplacer les doctrines de l'Ecole, différaient infiniment de celles de Télésio. Leurs méthodes ne se ressemblaient guère davantage, Bruno s'appuyant plus souvent sur le raisonnement que sur l'expérience sensible, et recourant volontiers aux intuitions un peu mystiques de la raison pure. Tout en guerroyant contre le péripatétisme, Télésio avait conservé les procédés d'observation employés par Aristote; sa polémique était comparable à celle des luthériens contre les calvinistes, et non à celle des protestants contre les catholiques. Les idées de Bruno, au contraire, se rattachaient aux sublimes et généreuses leçons de Platon, repoussées pendant deux mille ans par les aristotéliciens de toutes nuances.[2]

S'il faut enfin chercher à Bruno un berceau académique en Italie, c'est à l'Académie de Florence qu'il

des autres et les expose fidèlement » (*De Lib. prop.*, c. I, p. 61. — *De recta stud. rat.*, c. IV). C'est là un commentaire du mot de Bruno, *Il giudiziosissimo Telesio*. — Le chancelier Bacon confirma cet avis : « Télésio, dit-il, par son amour du vrai, comme par l'utilité dont il fut pour les sciences, a été le premier des philosophes modernes, *novorum hominum primus* » (*De philos. Parmen, Teles. et Democr.*, col. 673).

[1] Voy., sur Télésio et son école, l'*Appendice*, III.

[2] C'est Campanella qui tient, du moins par une main, à l'Académie Cosentine; Campanella, qui, tout en critiquant Aristote maintes fois avec vivacité, tout en disant : « Ce qu'il a de bon, il l'a dérobé à son maître » (*de Lib. prop.*, p. 48), le proclame d'emblée « le prince des philosophes » (*ibid.*,

convient de songer.[1] Elle était, à la vérité, éteinte depuis bien longtemps, mais ses travaux étonnants faisaient encore les délices et la nourriture d'une multitude de grands esprits. Ceux qui sont au fait de l'histoire du XVe siècle, savent que, sous les yeux de Cosme et de Laurent de Médicis, sous la savante direction de Marsile-Ficin, cette école illustre avait poussé rapidement le spiritualisme jusqu'à la plus subtile mysticité, et sacrifié trop souvent Platon aux philosophes d'Alexandrie. De même qu'à Cosenze on poursuivait la science de la nature, on se passionnait à Florence pour l'érudition, pour une érudition pleine d'enthousiasme et de poésie, plutôt que critique et sage. L'attachement au merveilleux, le besoin de l'inspiration, conduit aisément à la superstition ; et c'est ce qui arriva aux Florentins.[2] Mais on ne saurait leur ravir le mérite d'avoir réveillé le désir de l'infini, d'avoir étendu la notion du divin et de l'éternel, d'avoir propagé le sens des hautes méditations. Un dernier trait les recommande au respect de la postérité : c'est que leur doctrine était pour eux, non un simple exercice de réflexion ou de mémoire, un utile amusement, mais une intime et profonde conviction, qu'ils tenaient à mettre en pratique, afin de rendre hommage à la vertu, et gloire à Dieu. Telle fut l'école que Bruno voulut relever, comme le témoignent sa vie

p. 46), et le préfère sans hésitation au « peu méthodique Platon » (p. 47), qui « nous abandonne à mi-chemin » (p. 60).

[1] Voy., sur l'Académie de Florence, l'*Appendice*, IV, et une belle lettre de Ramus à Catherine de Médicis ( *Præfationes*, p. 178, sqq., éd. 1577).

[2] Cfr. Ficinus, *de Vitâ cœlitus conservandâ* ;— idem, *Theologia Platonica*, libri XVIII. — Les restaurateurs de la kabbale étaient disciples de Ficin. Apollonius de Tyane était vénéré au sein de l'école.

et ses travaux. Ne prit-il pas aussi ses croyances au sérieux, puisqu'il aima mieux mourir que de les désavouer? Dans ses opinions le christianisme ne se fond pas, comme chez Ficin, avec le platonisme; mais chez Ficin, chez les Mirandoles, on rencontre en germe ce que Bruno mit au-dessus du christianisme et du platonisme tout ensemble, c'est-à-dire, une sorte de panthéisme oriental que Pythagore semble avoir légué à la Grande-Grèce, en établissant la société de Crotone. Entre les défenseurs de la philosophie ressuscitée à Florence, Cusa était celui qui agréait davantage au Nolain.[1] Le système particulier à ce savant cardinal consistait dans quelques timides *conjectures*[2] sur l'identité de Dieu et du monde, sur l'absolue unité de tous les êtres. Bruno n'apporta pas à cette tentative la même prudence, la même ambition *d'ignorance;*[3] pour amener le triomphe de l'Académie florentine, il appela, il est vrai, à son secours un docteur respecté de l'Eglise, idolâtré des mystiques, Raymond-Lulle; mais il exalta également un novateur condamné par l'Eglise, près d'un siècle après sa mort, Copernic. L'exemple d'un franciscain, François-Grégoire Zorzi de Venise,[4] eût pu instruire Bruno, et lui apprendre

[1] « *Il divino Cusano;* » « *profundius et divinius ingenium,* » dit Bruno.

[2] Nic. Cusanus, *de Conjecturis.*

[3] Id., *de doctâ Ignorantiâ.*

[4] Zorzi est l'auteur des trois cantiques *de Harmoniâ mundi totius* (1525). Il ne manquait ni de pénétration, ni de lecture; mais il enseignait, outre la théorie des nombres, l'identité fondamentale des choses, leurs racines et leurs éléments en Dieu, Dieu source de toute sagesse, même païenne; le monde un, individu vivant et infini, animé par une âme que soutient la puissance divine; l'esprit humain une substance divine, et la félicité suprême une transformation en Dieu. Vingt-huit ans après sa mort, en 1564, ce Vénitien fut inscrit dans

que l'Eglise jugeait le platonisme dangereux, surtout lorsqu'il avait pour cortége la philosophie de l'Orient, ou celle de Pythagore. Bruno n'en porta pas moins à l'extrême la tendance platonicienne de la Toscane et de Naples : il en devint, plus que Cardan, plus que Patrizzi, l'expression suprême, l'expression la plus rigoureuse, quoique modifiée par les événements scientifiques et religieux du XVIe siècle, ainsi que par l'originalité de sa personne.

Il y a donc lieu de croire que Bruno s'attira de puissantes hostilités, non-seulement en attaquant tel dogme de l'Eglise, telle doctrine de l'Ecole, mais en prenant à tâche de ressusciter toute la philosophie antérieure à Aristote, Platon et Pythagore, toute la philosophie contraire à Aristote, Plotin, Cusa, Copernic. On sait que ces hostilités le forcèrent de s'enfuir d'Italie; mais on ignore jusqu'où la persécution fut poussée contre lui avant sa fuite. Peut-être faut-il entendre littéralement un poème, où il exhale sa joie d'être rendu à la liberté; peut-être ces chaînes et ces verroux, *catene et prigione*,[1] expriment-ils, non les liens de la vie monastique, le poids de la servitude d'esprit, mais un véritable cachot. Quoi qu'il en soit, on doit dès à présent comprendre, que Bruno fut moins fait pour les cloîtres, que pour les châteaux et les amphithéâtres; moins appelé aux vœux de pauvreté,[2] de chasteté,[3] d'obéis-

l'Index expurgatoire. Si ses vues ont quelque analogie avec celles de Porta, elles en ont bien davantage avec celles de Bruno.

[1] Voy. le sonnet II qui se trouve en tête des *Dial. de l'Infinito*. 1584.

[2] BRUNO, *Opp. it.*, II, p. 222.

[3] *Idem*, II, p. 174.

sance, qu'aux vœux de courtoisie, de loyauté, de bravoure, de fidélité; moins capable des vertus théologales, que des vertus cardinales des anciens; qu'enfin, hors d'état de contenir sa pensée et sa langue, il ne put demeurer en Italie plus longtemps. Il faut, en outre, considérer le désir qui le tourmentait de voir et de s'instruire, de connaître et d'être connu; ce goût si vif des voyages, qui caractérisait Bruno, non moins que son époque.[1]

[1] « Per brama di saper, molti paesi
» Abbiam discorsi. . . . . . . .
» . . . . . . . O curiosi ingegni,
» Peregrinate il mondo,
» Cercate tutti i numerosi regni! etc. »
(II, p. 431).

Le moyen âge avait légué le goût des voyages à l'âge de la Renaissance. Les chevaliers voyageaient pour leurs guerres, leurs tournois; les troubadours, pour chanter la beauté et l'amour; les pèlerins, pour leur salut; les moines, pour prêcher et convertir; les docteurs des écoles, pour s'escrimer dans les joutes de la dialectique; les marchands enfin, pour acheter avec profit et vendre avec gain. Le XV[e] siècle vit s'accroître cette ardeur, qui avait porté Pétrarque à voir des choses nouvelles, à chasser l'ignorance par l'agitation de l'esprit et du corps (*agitatione mentis et corporis ignorantiam discussurus*). Partout il se lève une foule d'hommes avides d'entendre, de rassembler des livres, de copier des auteurs profanes, d'acquérir de rares manuscrits épars dans les cloîtres. L'Europe est sillonnée et explorée en tous sens; l'univers s'agrandit en se faisant connaître; la civilisation se répand, accompagnée du commerce et de la diplomatie, aidée de l'imprimerie et de la poste. Il est naturel que les philosophes prennent part aussi à ce mouvement sans exemple jusque-là; et l'on a eu tort de nommer Paracelse un empirique ambulant, C. Agrippa un rhapsode mystique, Bruno un dialecticien nomade. Rien ne fut plus profitable aux lumières que « cette humeur coureuse de chaire, cette humeur inconstante dont le vrai remède est la mort » (BAYLE, en parlant de la « maladie d'André Alciat »). Paracelse a répondu au nom de ces chercheurs, de ces chasseurs, de ces courriers de la vérité (c'est le titre qu'ils se donnaient). « Je ne puis vivre autrement, disait-il; les sciences et les arts sont disséminés dans le monde, et non pas rassemblés en un seul endroit; ils ne cherchent pas l'homme, c'est l'homme qui doit aller les chercher » (*Opp.*, I, p. 257. 356; Cfr. GOETHE, *Zur Naturwissenschaft*; I, 2, p. 1). L'imprimerie ne permettait pas encore d'être en quelque sorte présent partout. Si quelques-uns de ces voyageurs calomniés s'imaginaient suivre l'exemple d'Ulysse (M. ADAM, *Vit. germ. philos.* p. 330); d'autres se souvenaient des conseils

Il ne sera pas difficile de déterminer ensuite si Bruno quitta de plein gré ou forcément cette terre, qu'il chérissait tant. Il la quitta malgré lui, parce qu'il était tracassé, persécuté; volontairement, parce qu'il refusa de changer d'avis.[1] Un de ses adversaires, apprenant son départ, le compara au fils prodigue, qui abandonne par caprice la maison de son père : *abiit in regionem longinquam*. « Je m'en vais, répliqua Bruno, avec tristesse; mais j'espère que le temps apaisera les haines et les colères que je n'ose affronter. Comme le fils prodigue, je reviendrai, je retournerai sous le toit paternel : *surgam et ibo.* » Dix ans plus tard, il s'avisa de tenir cette promesse, et fut forcé de reconnaître que le temps n'avait pas calmé ses ennemis.

En quelle année franchit-il les monts? Après tant de dissertations échangées[2] sur ce point, le doute semble impossible : ce fut en 1580, c'est-à-dire quand Bruno allait avoir trente ans. Cette date est mémorable dans les annales de la philosophie; elle marque le moment où

d'Aristote, des exemples de Démocrite et d'Ariston de Chios (Diogène Laërce, l. IX, 35. 39; VII, 160); tous, par leurs observations, concouraient à la création de l'ethnographie et de la philosophie de l'histoire.

[1] Ainsi, l'on croit pouvoir concilier les paroles d'Acidalius avec celles de Bruno. « J'ai abandonné ma patrie, dit Bruno, j'ai dédaigné mes pénates, méprisé mes biens » (*Orat. valedict*). « Il s'est éloigné en proscrit, *exul abiit*, » dit Acidalius (*Epist.* X). Le récit de Scioppius laisse une latitude fâcheuse. « Il s'en alla, il gagna pays, *abiit*. » (Voy. Bruno. *Il Candelajo*, dédic. fin).

[2] D'après Scioppius, il y avait, en 1600, dix-huit ans que Bruno avait abandonné l'Italie, ce qui fixe son départ à l'année 1582. Mais puisqu'il se trouva à Londres en 1584, et qu'il avait séjourné auparavant à Genève, à Lyon, à Toulouse, à Pa is, il faut reculer de deux années la date de ce départ. En 1582, Jean de Nostitz l'entendit professer à Paris; d'où il résulterait que Bruno passa les années 1580 et 1581 à Genève, à Lyon et à Toulouse (Nostitz, *Artific. Aristotelico-Lullium-Rameum, elabor. a C. Bergio, Brieg.*, 1615). Scioppius était évidemment dans l'erreur; mais cette erreur, commise dans l'intimité d'une lettre, ne saurait infirmer l'autorité qu'on a toujours accordée à son témoignage.

Montaigne venait de terminer la première partie de ses *Essais*, et se rendit dans cette Ferrare qu'Arioste avait surnommée bien heureuse, *ben aventurosa*, pour aller voir, à l'hospice de Sainte-Anne, le chantre de la *Jérusalem délivrée*, dont l'état maladif paraissait se communiquer à toute la littérature italienne : entrevue touchante, qui fut comme un présage de l'entretien bien autrement décisif que Milton eût avec l'infortuné Galilée.

Magnum et sublime, sed pro oculis datum !...

---

# LIVRE II.

## GENÈVE

Les vestiges de plusieurs célèbres proscrits conduisirent Bruno à Genève.[1] Jadis cette ville avait accueilli les exilés des républiques italiennes, comme elle s'ouvrit dans notre siècle encore aux émigrés politiques. Au temps de Bruno, elle était, selon Th. de Bèze, « le refuge et la défense de tous les pauvres enfants de Dieu, affligés en France, Italie, Espagne, Angleterre, ou ailleurs. »[2] C'est du titre de « Canaan » que l'hérétique la saluait, pendant que le catholique la déclarait « une

[1] Il n'est pas douteux que Bruno n'ait été à Genève. Les documents de Venise et de Rome l'affirment positivement. Il est presque aussi évident, qu'il y resta au delà d'une année. Le rapport de l'Inquisition porte que Bruno n'approuva pas le calvinisme de tout point. Notre tâche consiste à faire voir, en exposant l'état intellectuel de Genève, que le Nolain devait être repoussé par une opinion grande, mais intolérante. Pour nous acquitter de cette tâche, nous ne pouvions suivre aucun de nos prédécesseurs, parce qu'aucun ne s'est inquiété de rechercher si Bruno habita Genève, ni pourquoi il ne put l'habiter longtemps. Ce livre, comparativement très-court, réclame donc plus que le précédent l'indulgence du lecteur.

[2] Bèze, *Vie de Calvin*, 1564.

sentine d'impiété et d'irréligion, un réceptacle de tous les fugitifs et méchants de la chrestienté. »[1] C'était tantôt la Mecque du protestantisme, tantôt la Grèce assiégeant Troie, d'autres fois le pays des Philistins, Calvin étant « Goliath » et Bèze « le sien écuyer. »[2] Plusieurs de ces bannis pour cause de religion, pour soupçon d'athéisme, étaient vénérés à Genève à l'égal de bienfaiteurs publics. Au moment même de l'arrivée de Bruno, François Portus s'y mourait, au grand deuil de l'Académie.[3] Les plus éminents de ces émigrés, les personnages les plus utiles après Farel à la Suisse française, Calvin et Bèze étaient venus de France.

Une preuve de la légèreté avec laquelle de graves auteurs[4] ont écrit l'histoire de la Renaissance, c'est qu'ils mettent Bruno en relation avec Calvin. Celui-ci, cependant, avait cessé d'exister depuis seize ans. Désigné en 1536 dans les Registres d'Etat par ces paroles d'une hautaine sécheresse, « ce Français, *iste Gallus*, » Calvin s'endormit en 1564, comme « un Père », comme le « prophète du Seigneur, »[5] au sein d'une rapide et

[1] Phil. HURAULT, *Mémoires*, p. 467, édit. Petitot.

[2] Cette comparaison fut acclimatée par un ouvrage fort estimé alors, *La deffense de la foy de nos ancestres*, ouvrage publié cinq mois avant la Saint-Barthélemy, et qui était de Cheffonteines, général des franciscains. Genève y est « la Grèce; » la France, c'est « Troie; » le « Sinon des Genevistes, » c'est Bèze, qu'ailleurs l'auteur affecte d'écrire Beste, et qu'il confond volontiers avec cette « beste » qui séduisit Eve, « *calidissimum animal* ». Au « Sinon genevesque, » il oppose fièrement « le noble Hector de France, le très-preux et très-vaillant duc de Guise, vrai martyr de Jésus Christ » (Voy. p. 22-23).

[3] Portus, crétois d'origine, helléniste distingué, avait enseigné les lettres grecques à Venise et à Modène; après s'être refusé à signer le formulaire imposé par plusieurs cardinaux à l'Académie modenaise, il se retira auprès de Renée de Ferrare, et, en 1562, il vint instruire l'Université naissante de Genève.

[4] Par ex. TENNEMANN, *Hist. de la philos.* (en allem.), t. IX, p. 377.

[5] BÈZE, *Vie de Calvin*.

précoce vieillesse, et d'un unanime concert de gémissements. Son confident intime, ancien rival de Catulle,[1] dont de belles dames avaient admiré l'imagination et la figure, Théodore de Bèze avait hérité de son ascendant. Bèze n'était pas, comme Calvin, juriste et législateur, disciple de Moïse et de Grégoire VII, « homme tout d'une pièce et qui n'a point d'égards, qui va droit à son but, et ne s'arrête par aucune considération humaine; »[2] mais il continuait à « interdire la Sainte-Cène et à excommunier »... « chose qui tire après soy grande conséquence! »[3] Il continuait à diriger les Anciens, les membres les plus considérés du double conseil des Soixante et des Deux-Cents; il « tenait la main aux Anciens, »[4] se souvenant jusqu'au bout de la maxime de son maître, « que les larrons ne s'assemblent pas là où sont les potences; »[5] bannissant « tout ce qui est léger et volage, »[6] et rangeant au nombre des choses pernicieuses jusqu'à la liberté de conscience.[7] Voilà comment Bèze se flattait d'accomplir les derniers vœux que forma Calvin, quand, peu avant de rendre l'esprit, ce réformateur fit « une remontrance » à ses amis et élèves, afin « qu'ils n'eussent pas de pique entre eux, mais que charité y régnât. »[8]

[1] Voy. J.-G. Baum, *Theodor Beza* (1843, en allem.), t. I, p. 67, sqq.

[2] Varillas, *Hist. de Charles IX*, avertissement.

[3] Bodin, *de la Répub.*, p. 837.

[4] *Ibid.*

[5] Les Bolzec, les V. Gentile, les Castalion, les Servet étaient, aux yeux de Calvin, « gens qui besognaient sous terre comme ils pouvaient » (*Vie par Bèze*).

[6] Bèze, *Vie de Calvin*.

[7] Bèze, *Epist. théol.*, I : « *Diabolicum dogma.* »

[8] Bèze, *Vie de Calvin*.

Cependant la charité ne régnait pas à Genève plus qu'à Rome. Les deux églises étaient régies par un même principe de juridiction, la criminalité des hérésies. Quiconque croit mal, c'est-à-dire autrement que le Saint-Office, où que le Vénérable Consistoire, ne croit point du tout; et qui ne croit pas, commet crime de lèse-divinité et mérite la peine capitale. La persécution est un devoir sacré, un acte agréable à Dieu; plus elle est intolérante, plus elle est estimable. Le glaive est à la fois d'un usage légitime et nécessaire contre les ennemis du ciel, dès que la persuasion reste sans efficace. Les supplices infligés aux méchants ne sont qu'« un juste jugement de Dieu et des hommes. »[1] Ainsi, ceux qui eussent été martyrs ailleurs, se faisaient chez eux bourreaux. Mais si, d'après saint Paul, la charité est la plus chrétienne des perfections chrétiennes, l'erreur des sacrificateurs était plus triste certainement que l'erreur des victimes, et digne souvent du nom d'horreur.[2]

Au milieu d'une telle situation, quelle fut l'attitude de Bruno? Quel effet en ressentit son âme avide d'indépendance, son humeur satirique, son esprit porté au paradoxe et à la contradiction? Point de réponse précise à cette question, en dépit des recherches les plus assidues aux Archives de Genève. Mais en rapprochant quelques événements, quelques personnages contem-

[1] *Ibid.* C'était l'opinion de l'époque sur Servet, Jean Lambert de Genève, Gentile, Hetzer, Campanus et autres. Cfr. TAVANNES, *Mém.*, p. 115, édit. Petitot.

[2] « *Non errore, mà orrore* » Voy. les mémoires de MM. GUIZOT et MIGNET sur Calvin et l'établissement du calvinisme.

porains, on parvient facilement à se représenter les rapports de Bèze avec Bruno. L'un des maîtres de Bèze, le « gentil maître » Clément Marot, ne fut-il pas obligé d'aller mourir à Turin, se sentant trop mal à l'aise dans la métropole du calvinisme? Une multitude de nobles caractères que l'Italie rejetait de ses entrailles, ne durent-ils pas éviter les murs de Genève et aller se cacher dans les Grisons, « pays barbare, ruraut et rude, » selon Brantôme? Enfin les Registres d'Etat, à la date du 13 mai 1580, contiennent les lignes suivantes et jusqu'à ce jour inédites :

« Henri Estienne est excommunié et mis en prison
» pour avoir imprimé un livre plein de choses scanda-
» leuses et indignes d'un chrétien ;

» Pour avoir manqué à M. de Bèze, qui lui reprochait
» l'abus qu'il faisait de ses talents, et sa mauvaise répu-
» tation, étant communément appelé le Pantagruel de
» Genève, et le prince des athées;

« Enfin, pour avoir dit qu'il fallait être hypocrite pour
» plaire au consistoire. »

Plus d'une particularité ressort de ce texte curieux, l'hypocrisie des uns, la verve railleuse des autres, et par-dessus tout l'omnipotence du Consistoire et de son chef. Le prince des typographes est surnommé le prince des athées. [1] Que deviendra-t-il en sortant d'une

[1] Henri Etienne avait cependant condamné, non-seulement « ce meschant Lucrèce, » non-seulement Bonaventure des Périers, « ce contempteur et moqueur de Dieu, » mais Rabelais lui-même, qu'il nommait « un second Lucian en cas de brocarder toute sorte de religion » (*Apologie pour Hérodote*, p. 120). Il avait fait un procès terrible « au vin théologal et au pain de chapitre, » c'est-à-dire aux vices du clergé et à son ignorance. Ce philologue si spirituel avait traduit les Hypotyposes de Sextus Empiricus, pour « guérir

prison [1], qui ne ressemblait plus au cachot des Libertins? Il quittera Genève, il ira chercher un asile dans ce Paris même, où il avait été brûlé en effigie, pendant qu'il se cachait dans les montagnes d'Auvergne. [2] Un dernier rayon d'espérance descendra alors sur ce front immortel. Henri III lui promettra mille écus pour son livre de la *Précellence du langage françois;* il promettra même davantage, quand la guerre religieuse de 1585 se rallumera, et quand la maladie jettera Etienne dans un hôpital de Lyon, où il cessera de souffrir, en répétant peut-être les mots adressés par Robert, son père, à Messieurs de Sorbonne : « Le Seigneur m'a accoutumé aux labeurs comme l'oiseau au vol. » [3]

Il était naturel que les pasteurs de Genève s'essayassent à convertir Bruno. Le nom de Nole dut les encourager; et Bèze venait de composer le panégyrique du Nolain Algieri. Il est plus que probable que Bruno, sans pratiquer le calvinisme, suivit les prédications qui se faisaient en langue italienne. Mais il est présumable aussi qu'il n'adopta pas en tout le dogme génevois, à savoir, la justification par la foi, la présence spirituelle

les dogmatiques impies de son temps, » parce qu'il jugeait leurs « impudentes et téméraires assertions plus intolérables encore que l'indolente indécision des sceptiques » (1562, préf.). Il avait conservé la devise de son père, empruntée à saint Paul : *Altum sapere noli, sed time.*

[1] On se rappelle les vers de Bonivard sur la geôle, où l'on enfermait les Libertins et les Indépendants :

« En ce logis qui devrait estre
» Purgatoire d'enfants gâtés,
» Comme en un paradis terrestre,
» Ils mangent tourtes et pâtés. »

[2] « Je n'ai jamais eu si froid, disait Henri, que le jour qu'on me brûlait. »

[3] Voy. le *Journal de l'Etoile*, I, p. 296, édit. Petitot.—Robert Estienne, *Rép. aux censures des théolog. de Paris.*

dans l'Eucharistie, l'inamissibilité de la Grâce, et la prédestination..[1] Un métaphysicien qui se juge en possession de la vérité, ou qui du moins veut penser par soi-même, résoudre par ses propres forces les problèmes qui tourmentent l'humanité, n'est guère disposé à souscrire à un système irrévocablement arrêté, minutieusement formulé. On ne saurait douter qu'une discussion théologique, entre le successeur de Calvin et le devancier de Spinosa, ne se soit terminée par une rupture éclatante.

D'ailleurs, si l'église de Genève ne tolérait guère plus que celle de Rome, l'examen en matière de religion, elle ne le permettait pas davantage en fait de philosophie. Aristote lui semblait presque aussi indispensable que la Bible, et la philosophie, prise en elle-même, paraissait digne de peu d'attention. « Qu'on ajoute au rudiment scolastique, dit Calvin dans le programme des études, [2] ce que la science porte des prédicaments, cathégories, topiques et élenches, et qu'on choisisse, pour ce faire, quelque abrégé bien troussé. » Tagaut, le premier professeur, mit cette ordonnance en pratique avec une facile soumission. Cet attachement exclusif

[1] **Bruno**, *Spaccio della bestia trionfante*, II, p. 147.

**Peut-être n'y avait-il entre Bèze et Bruno d'autres points de contact et d'accord, qu'une aversion commune et également vive contre le catholicisme.**

**On aurait pu citer, après l'exemple de Henri Etienne, ceux du Lucquois Simon-Simoni et de l'Espagnol Pierre Galès ; ils eurent, dans la savante république de Genève, à peu près la même destinée que le célèbre philologue.**

[2] **Bèze fut, à la vérité, le premier recteur de l'Académie fondée en 1559, et par ses connaissances solides et variées, par la mâle élégance de son style, il imprima aux esprits une teinte sérieuse à la fois et poétique, qui fut ensuite le cachet des écrivains génevois. Mais le règlement des études, rédigé par Calvin, était ecclésiastique quant au but et à la forme. Chaque étudiant était tenu de signer la profession de foi dressée par Calvin.**

au Stagirite se fit jour dans une occasion mémorable. Echappé de Paris, Ramus sollicita de Bèze la permission de venir enseigner la philosophie à Genève. « Les Génevois ont décrété, répondit Bèze, une bonne fois et pour jamais, que ni en logique, ni en aucune autre branche du savoir, on ne s'écarterait chez eux des sentiments d'Aristote. »[1] Quatorze ans plus tard, un jeune Hollandais, voyageant aux frais de la ville d'Amsterdam, accourut à Genève s'asseoir aux pieds du Nestor des réformateurs. Ce philosophe de vingt-deux ans, conçut l'idée de propager la dialectique de Ramus; à l'instant même il reçut l'ordre de « s'en aller. » Arminius[2] se dirigea vers Bâle, où Ramus avait trouvé un accueil si fraternel.

Un adversaire tel que Bruno, pouvait-il trouver grâce devant d'aussi ardents péripatéticiens? Il consentit peut-

[1] « *Ne tantillum quidem ab Aristotelis sententiâ deflectere* » (Epist. 34. Cfr. épist., 67, où Ramus est appelé « *ὄζον Ἄρηος, pseudo-dialecticum, hominemque ad turbanda optima quæque comparatum.* » Sur cet article, Bèze eut toute l'approbation des littérateurs groupés autour de lui, de Joseph-Juste Scaliger, d'Antoine de la Faye, de Portus, de Beroald, enfin d'Isaac de Casaubon. (Cfr. CASAUBON, *Not. ad Diog. Laert.*; *Not. ad Persium*, sat. V, 86).

[2] Qui sait si cette expulsion ne fut pas le premier mobile des critiques, qu'Arminius amoncela dans la suite contre le système rigidement calviniste, et la cause secrète de ses combats avec les Gomaristes? Ajoutons, comme un trait caractéristique du temps, que tout ceci se passa pendant que Berne et Lausanne faisaient enseigner le ramisme, plus libérales que Genève en philosophie, comme Bâle et Zurich le furent davantage en religion. Tout ceci arriva de plus, pendant que Ramus était regardé en Allemagne comme l'allié de Bèze. A Leipzig, par exemple, on ferma la bouche au ramiste Dresser, de crainte qu'il ne menaçât le luthéranisme; et le conseiller aulique, chargé d'instruire le procès, résuma son rapport par ces mots : « Le ramisme est le chemin du calvinisme, « *Ramismus est gradus ad calvinismum.* » Combien Bèze dut être étonné d'apprendre, que cette philosophie qu'il abhorrait, était déclarée l'ancillaire de l'église gouvernée par lui! (M. ADAM, *Vit. philos. germ.*, p. 196, sq.).

être à blâmer avec eux « l'éloquent » Ramus ; [1] mais il donna, sans nul doute, à Aristote des épithètes plus irrévérentes, et non moins imméritées. Professait-il déjà cet art de R. Lulle, par lequel il se flattait d'évincer l'admirable logique d'Aristote ? [2] En ce cas, probablement, Bèze « procéda rondement » [3] encore à son égard, surtout en s'apercevant que le caractère du Nolain était gêné sous ce régime d'une sévérité si uniforme, et qu'il l'endurait impatiemment. [4] Les syndics alors durent lui signifier ce qu'ils avaient dit à Calvin même en 1538 : « les portes de la ville sont assez larges pour que vous puissiez sortir. » [5]

Il paraît, en effet, que Bruno sortit de Genève sans bruit. On a vu rentrer depuis, avec éclat, dans cette austère enceinte, l'esprit même dont Bruno fut un organe imparfait, mais dévoué. [6]

[1] Il déclare, en effet, Ramus plus éloquent que sage (*poco savio*, I, p. 252). Il le met sur la même ligne que Patrizzi.

[2] On peut admettre qu'il eut alors pour disciple dans cet art le célèbre jurisconsulte Pacio de Vicence, qui venait de se réfugier aussi à Genève, et à qui Bèze confia, en 1582, une chaire de droit. On sait que Pacio recommanda même le lullisme dans la chaire de Cujas à Valence (Cfr. PACII *Ars Lulliana emendata*, Valence, 1618).

[3] Expression de Calvin, dans son *Testament*.

[4] Bèze dut juger Bruno, comme il qualifiait P. Alciat et Balduin : « homme à vertiges, » « lequel ne pouvait non plus demeurer en une religion qu'en une place » (*Epist*. 81. — *Vie de Calvin*).

[5] C'est trop dire cependant que d'avancer, « que le bûcher de Servet aurait pu s'allumer pour le Nolain si, par une prompte fuite, il n'avait gagné la France. » (Voy. M. BOUILLIER, *Hist. de la révol. cartés.*, p. 68.) La France n'était guère plus sûre aux novateurs. Bèze se contentait de faire « vider la ville. »

[6] Au moment où Bruno quittait les bords du Léman, Théodore Tronchin, filleul de Théodore de Bèze, venait au monde. Lorsque cet héritier de Bèze, qui fit tant de sensation au synode de Dordrecht, venait à mourir, Descartes, et non Ramus, pénétrait dans Genève, introduit par Chouet, aux acclamations de l'Auditoire. Ce pas décisif se fit presque dans l'instant, que le jésuite Le Valois déférait au clergé de France « M. Descartes et ses fameux sectateurs, les dénonçant d'être d'accord avec Calvin » (1680). L'époque qui vit naître

Jean-Jacques, Charles de Bonnet, le chevalier de Jaucourt, se préparait. L'un des grands et incomplets monuments du XVIII[e] siècle, l'Encyclopédie refusera à Genève « la politesse d'Athènes, » lui accordera « la sagesse de Lacédémone, » et la présentera comme « le séjour de la philosophie et de la liberté. » C'est en face de Genève que Voltaire écrira ces mots : « Il semble aujourd'hui qu'on fasse amende honorable aux cendres de Servet. » Enfin, ce même siècle exprimera d'avance, par la bouche de Montesquieu, une opinion digne de l'impartialité de notre âge : « Genève doit bénir le moment de la naissance de Calvin et celui de son arrivée dans ses murs. »

---

# LIVRE III.

## FRANCE.

### I

Deux routes, sortant de Genève, s'offrent au voyageur qui vient d'Italie : la route de Suisse, qui conduit en Allemagne ; la route de France, qui mène en Angleterre. Au bout de l'une et de l'autre s'était établi le protestantisme. Bruno prit le chemin de Paris, « ville pleine de si grands et sçavans personnages que le peuple faisait jugement qu'elle ne pouvait faillir. »[1]

La France, au surplus, voyait alors dans l'Italie une sœur, sinon une mère. A l'époque où Avignon avait servi de résidence aux pontifes romains, Paris avait été l'école des docteurs; toutes les grandes cités avaient offert des comptoirs aux marchands lombards. Dante avait étudié à Paris, dans les écoles de la rue du Fouarre ;[2] Boccace y était venu au monde. Pétrarque

[1] CASTELNAU, *Mémoires*, l. I, c. 4; Cfr. *Satire Ménippée*, p. 187, édit. Labitte. « Ce microcosme et abrégé du monde. »

[2] Voy. l'excellente dissertation de M. V. Le Clerc sur Dante et Siger de Brabant (*Journ. des Déb.*, août 1845, et *Hist. litt. de France*, t. XXI).

parlait avec mépris des barbares habitants des bords du Rhône, *feroces incolæ Rhodani*, comme le Tasse parlait des féroces nations germaniques, *le feroci nazioni di Germania*; cependant ni Pétrarque ni le Tasse ne manquèrent de visiter la France. Si la France, au moyen âge, donna l'hospitalité aux Guelfes aussi bien qu'aux Gibelins, elle reçut de l'Italie, à la Renaissance, des guerriers comme Strozzi, des politiques comme Mazarin. A aucune époque, cet échange d'idées, de mœurs et de style ne fut plus actif qu'au XVIe siècle : il se produisit sous toutes les formes, amena du bien et du mal,[1] contribua à la corruption de la France comme à sa civilisation, s'étendit à tout ce que l'homme est capable de sentir ou de faire, depuis les menus détails du commerce, jusqu'aux inspirations les plus délicates de l'art. La trace en est éclatante encore dans la littérature, que l'Italie remua par la double voie de l'érudition et de la poésie. Bruno fut du petit nombre des Italiens qui concoururent à l'avancement de la philosophie française.[2]

Le Nolain, cependant, ne se rendit pas directement

[1] Voy. ETIENNE, *Apolog. pour Hérodote*, p. 80-107 (cataglottisme); Cfr. *Sat. Mén.*, p. 24, édit. Labitte.

[2] Voy., pour connaître l'influence alors exercée par l'Italie sur la France, les *Tabl. hist. et crit. de la litt. franç. au XVIe siècle*, par MM. Sainte-Beuve (1828), Saint-Marc-Girardin et Ph. Chasles (1829), et J.-P. Charpentier (1835); (particulièrement MM. Saint-Marc-Girardin, p. 104, 133, 192, et Ph. Chasles, p. 63). Florence abusa sans doute de l'admiration ignorante des Français, leur ôta leur vertu et leur or, les fanatisa par ses prédicateurs, les ruina par ses architectes, les déprava par les élèves de Machiavel, par les « diseurs de messes, de bons mots et de bonnes aventures » qui envahirent le Louvre avant l'irruption des Gascons (*de l'Etoile*, I, p. 119, 184, 238, édit. Petitot). Mais elle envoya aussi des écrits pathétiques ou divertissants; elle apprit aux gentilshommes et aux *gentilfemmes* à vivre en société, à devenir, selon le Tasse, *animali civili e di compagnia*, (lettre de 1572). Quand on voit jusqu'où

à Paris; il voulut visiter Lyon et Toulouse. Lyon possédait alors de magnifiques ateliers d'imprimerie, et produisait plus de livres que Paris. Bruno désirait-il y publier un ouvrage? Lyon possédait aussi une colonie de négociants et de médecins d'Italie. Etait-ce à elle que Bruno avait affaire? Il n'y avait plus à Lyon beaucoup de ces huguenots, qui d'abord avaient été fiers de relever la bannière de Pierre Valdo; ils avaient été chassés en 1566 par la société de Jésus. Mais il y avait une petite « coterie de déistes et trinistes, dit Castelnau,[1] secte très-dangereuse, dont la foy et la doctrine doit estre rejettée. » Il est à croire que ce groupe « de maudite mémoire »[2] contenait quelque ami de Bruno, quelque compatriote connu, quelque fugitif de Genève.

Un messager d'université, un messager de sénéchaussée ou de bailliage transporta le philosophe de Lyon à Toulouse. Cette patrie de Clémence Isaure, ce brillant rendez-vous des troubadours, ne servait guère alors de théâtre aux luttes galantes de « la gaie science. » Sa gloire s'attachait à ce qu'il y a de plus opposé aux jeux de la lyre, à l'étude de la jurisprudence. La Rome de la Garonne s'enorgueillissait de ses antiques institutions municipales, de son parlement, le second du royaume, et travaillait à pourvoir le midi d'avocats et de ma-

Desportes poussait l'imitation des auteurs italiens, ou plutôt leur contrefaçon (Voy. *Conform. des muses ital. et franç.*), on conçoit les colères de Henri Etienne contre ce « nouveau languaige italianizé. » Mais on ne doit pas oublier combien cette docilité excessive devint, en somme, profitable à la France.

[1] Castelnau, *Mémoires*, l. V, c. 5.

[2] Expressions de Bèze, au sujet des trinitaires et de Servet accusé de « l'erreur de la substance universelle, ou que Dieu estoit tout et que tout estoit Dieu » (Acte d'accusation contre Michel Reves, *vulgo* Servet).

gistrats.[1] Elle ne négligeait pas davantage la théologie ; elle se croisait contre « les maheutres, les parpaillots, les nouveaux luthériens. »[2] Ces anciens sujets de Raymond VI le Manichéen,[3] se vantaient d'être le boulevard de la foi dans le Languedoc en proie aux ministres de Genève. Leurs magistrats se plaisaient à prendre la place que l'inquisition y avait tenue depuis les jours de Blanche de Castille, excitant l'intolérance sans prévoir qu'ils en seraient eux-mêmes victimes.[4] Au milieu de cette atmosphère épaisse, de quelle liberté la philosophie pouvait-elle jouir ? Bruno répond, en disant qu'il ne fit qu'y soulever des murmures et des clameurs, une fureur scolastique.[5] Il fut forcé de s'éloigner sans délai, au risque d'éprouver le sort cruel qu'endura, trente-six ans plus tard, le Napolitain Vanini,[6] c'est-à-dire d'avoir « la langue coupée, le corps précipité dans le feu et l'âme dans l'enfer. » Bruno suivit l'exemple de Pantagruel qui « n'y demoura gueres, quand il vit qu'ils faisayent brusler leurs regents tout vifs comme harangs sorets : disant, à Dieu

[1] Toulouse donna le jour à Cujas, mais le céda à Bourges et à Valence. Elle s'estimait supérieure à la « grasse Bologne » par le triumvirat que formaient Roaldez, Duranti et Pierre du Faur. Elle fut digne de servir de résidence à Domat, ce grand Domat qui s'éleva des édits romains, des coutumes et des canons aux principes éternels de la justice, aux principes de la raison et du christianisme.

[2] *Sat. Ménippée*, p. 87, édit. Labitte.

[3] Castelnau, *Mém.*, l. III, c. 10.

[4] On sait que la populace furieuse massacra le président Duranti (1589), après avoir fait de splendides funérailles au « martyr » Jacques Clément. Voy. *de l'Etoile*, I, p. 397 ; J. de Thou, *Mém.*, p. 323, édit. Petitot.

[5] *Opp. lat.*, édit. Gfrörer, p. 624. « *Scholasticum furorem.* »

[6] Voy. M. V. Cousin, *Frag. de phil. cartés*, p. 67-92.

ne plaise qu'ainsy je meure, car je suis de ma nature assez altéré sans me chauffer davantage. »[1]

Bruno visita-t-il Montpellier, le Salerne de France, féconde pépinière de médecins, qui passait pour l'emporter sur Paris, par l'utile organisation de ses infirmeries, par la docte longueur de ses ordonnances, et qui s'intitulait la ville des gens de bien, peut-être par opposition aux légistes de Toulouse; université justement célèbre où Pétrarque avait dû étudier les lois, où Raymond-Lulle avait enseigné et écrit, mais où Paracelse, qui n'était, selon Bruno, inférieur en rien à Hippocrate, était décrié comme hérésiarque.[2] En proclamant Paracelse prince des chimistes et des médecins,[3] Bruno

[1] Rabelais, *Pantagr.*, c. V. — Il est pourtant curieux qu'avant Bruno, l'Espagnol Raymond de Sabonde eût professé à Toulouse des doctrines plus hardies peut-être, en soutenant que l'un des livres de Dieu, la nature, était souvent plus intelligible que l'autre, savoir les saintes Ecritures. Avant Vanini, le Portugais Sanchez essaya de même de miner, dans cette contrée, ce dogmatisme farouche par un doute général, par « *la très-noble, première et universelle science, qu'on ne sait rien.* » Il est digne de remarque enfin que ces préjugés opiniâtres ne résistèrent pas au cartésien Régis qui, en 1665, parvint à les faire abjurer aux Toulousains, en sachant gagner les premières dames du pays. Il y réussit à tel point, que « Messieurs de Toulouse, touchés de ses instructions et de ses lumières, lui firent une pension sur leur Hôtel-de-Ville, événement presque incroyable, ajoute Fontenelle, et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce » (*Elog. de P.-S. Régis*).

[2] « Paracelse est du même pays que Luther, disaient ces Galénistes; il veut perdre le corps comme Luther perd l'âme; de même que Luther a brûlé la bulle pontificale, Paracelse a brûlé en plein amphithéâtre Galien et Avicenne. »

[3] « *Paracelsus, novus et nulli inferior medicorum extitit princeps et auctor,* » etc. (Bruno, *Opp. lat.*, p. 570). — Paracelse, dit-il ailleurs, traite la philosophie médicale; Galien, la médecine philosophale (I, p. 252, *Opp. it.*; Cfr. I, p. 249. 259). — C'est que Bruno ne conçoit pas qu'un véritable médecin n'ait pas en même temps étudié philosophiquement la nature morale, intellectuelle de l'homme. Tycho-Brahé fut de son avis, et pensait qu'on combattait Paracelse sans le comprendre (Gassendi, *Vita* T. B, t. VI, p. 219, *Opp.*). Campanella ne partageait pas cette opinion : « *Paracelsus in distillatoriis et medicinis chymicis aliquid promovit; in speculativis vero ineptit plerumque,*

eût été hué et expulsé par les « Grecs » de Montpellier, comme il le fut par les « Romains » de Toulouse, à cause de ses innovations en logique et en métaphysique. La liberté des opinions n'était permise nulle part, la tradition médicale semblait aussi infaillible, aussi sacrée que la tradition religieuse.

La situation où Bruno voyait la France en passant la Loire, en approchant de la Seine, il la dépeignit d'un seul mot : « c'était un long et vaste tumulte, *Galliæ tumultus.* »[1] L'horrible mélange de cris de guerre et de déclamations forcenées qui bouleverse et ensanglante cette belle île de France,

> Tra quattro fiumi ampio paese e bello,[2]

rappelle au voyageur italien la bruyante et bizarre confusion de l'enfer, telle que Dante eut le don de l'apercevoir :

> Diverse lingue, orribili favelle.....[3]

La France s'était convertie en « un échafaud où se jouait une tragédie, »[4] en « une autre Turquie, où les

*et accipit pro ratione non-rationem* » (*de Lib. prop.*, p. 48). Voy. Gorres, *Vorr. der Physiologie*, p. VII.

[1] Voy. *Lampad. combinat.*, dédic., et II, p. 198 : « *Il gallico furore ch' a lungi passi da qua de l'Alpi per terra s'avvicina.* » Le terme de *tumultus* était en quelque sorte consacré à la peinture de ces scènes douloureuses. *Tumultus*, disaient Languet (par ex. *Epist.* 1574, *ad Phil. Sidney*) et Ramus (par ex. *Epist. ad Carol. Lotharing. Cardin.*, p. 257). *I tumulti*, dit le Tasso (lettre de 1572). Voy., sur le sens de ce tumulte (*tumulto, rumore*), Botero, *Ragione di stato*, l. V.

[2] T. Tasso, *Gierusal*, *lib.* I, 37 (Ile-de-France).

[3] *Inferno*, c. III.

[4] Mornay à la reine Elisabeth, en 1585.

plaisants propos estoient dessaisonnés.[1] » Deux implacables confédérations, deux armées presque sauvages, la Ligue et la Cause, Lorraine et Navarre, divisaient la nation plus profondément que l'Italie n'avait été déchirée autrefois, par la querelle de l'Empire et du Sacerdoce. Les « papistes » rasaient les temples des « huguenots, » les huguenots pillaient les sacristies des papistes; le sang coulait dans les villes et les campagnes; le fanatisme étouffait les affections de la famille et de la cité; les prêtres excommuniaient à cloches sonnantes, à flambeaux éteints contre terre; les pasteurs fulminaient contre le pharisaïsme et l'idolâtrie. Depuis que l'insensé Charles IX a voulu « purger à fond de l'hérésie tout ce qui habite entre la Garonne et les Monts, entre le Rhône et le Rhin, »[2] le « malcontentement politique » et la « huguenoterie des religionnaires » se sont accrus du même pas, d'un pas de géant. Voilà quelques traits qui justifient l'expression employée par Bruno, *les fureurs et les tumultes de la France*.

Un trait doit être ajouté à ce tableau, un détail particulier à l'année 1582, et qui servit à mieux dessiner les partis qui se disputaient l'Europe : c'est la réforme du calendrier Julien, accomplie par le mathé-

[1] Agrippa d'Aubigné.

[2] « *Il rè ha purgato di heresie apparenti chiunque alberga trà Garona e'l Monte, e tra'l Rodano e'l Reno.* » C'est en ces termes que l'évêque d'Asti, Panigarolle, félicita Charles IX des massacres de la Saint-Barthélemy, que Gabriel Naudé s'efforça plus tard de faire passer pour « un coup d'Etat. » « Il nous semble que c'est là *philosopher* d'une manière assez étrange, » remarque à ce sujet Puffendorf (*Introd. à l'Hist. univ.*, l. I. c. 4).

maticien Lilio, et ordonnée par Grégoire XIII.[1] Quelle répugnance cette sage et durable amélioration souleva parmi les réformés ! Ainsi que la messe et le signe de la croix, elle était considérée comme une marque de catholicité. Le nouveau christianisme persistait à maintenir l'ancien style, tandis que l'ancien christianisme tenait à honneur d'établir le nouveau style. Sur ce point unique, les défenseurs du progrès et du changement, refusaient d'abandonner une tradition que les défenseurs d'un pouvoir immuable avaient eux-mêmes délaissée.

---

[1] Il arriva pour Lilio comme il était arrivé à Sosigènes d'Alexandrie avec Jules César : le nom de Grégoire couvrit le sien. Pour remettre l'almanach d'accord avec la position du ciel, on devait passer sans interruption du 4 au 15 octobre. En France, ce fut le 13 novembre qu'un édit du roi prescrivit la mise à exécution de l'ordonnance grégorienne. En Allemagne, la diète d'Augsbourg ne put se persuader que l'équinoxe était avancée de dix jours, et rejeta la proposition comme un piége de la politique ultramontaine (*de Thou*, l. LXXIX). Kepler, luthérien zélé, eut bien des efforts à faire même auprès de ses compatriotes catholiques, et vit sa piété si sincère, si agissante d'ailleurs, mise en une continuelle suspicion (*Vie de Kepler*, par Breitschwert, p. 28, en allem.). A l'excuse des protestants, il faut rappeler que cette réforme avait été proposée déjà au concile de Constance, ou du moins qu'elle y fut demandée ; puis, que Grégoire XIII avait témoigné une joie inconcevable à la nouvelle de la Saint-Barthélemy : les tableaux au Vatican, les processions à Saint-Louis, l'éloge par Muret, la médaille, les indulgences, tout cela fut exécuté sous ses ordres. Enfin, il avait fait réimprimer, en 1578, le *Directoire des Inquisiteurs*, composé en 1358 par Nicolas Eymeric, « *in ædibus populi romani.* » Telle fut, en grande partie, la cause de la résistance des protestants.

Quant à Bruno, il semble y avoir applaudi ; non-seulement il se conforma à ce nouvel usage, mais il ne songea jamais à le railler. On peut même conjecturer que dans le cachot de l'Inquisition, condamné pour ses nouveautés astronomiques, il en appela à l'exemple de Buoncompagno pour établir que l'Eglise elle-même avait, depuis le premier concile de Nicée, donné le signal des progrès scientifiques. C'est en vue des démêlés que le Nolain eut dans ses dernières années avec le Saint-Office, qu'il convient de noter ici la réforme du calendrier et la sensation qu'elle fit en dehors de l'Italie.

## II

En 1582, quand Bruno vit pour la première fois la capitale de la France, la discorde faisait trève à l'effusion du sang; mais la guerre civile continuait dans les cœurs, qui bouillonnaient d'une ferveur haineuse et dans les discours qui regorgeaient d'injures. Elle avait aussi dressé ses tentes dans le domaine des sciences et des lettres, où l'esprit du moyen âge se débattait, depuis la fin du siècle précédent, contre le génie moderne éveillé par la renaissance des arts. Dans l'Université de Paris, aussi bien que sur le sol de l'Italie, il y avait un combat à outrance entre les méthodes dégénérées du passé et les essais d'indépendance individuelle. Deux établissements célèbres, l'un aussi utile en son temps que l'autre, la Sorbonne et le Collége royal de France, représentent aux yeux de la postérité ces directions contraires.

La Sorbonne, primitivement appelée la « Pauvre Maison, » avait pendant une longue suite d'années fait trembler des papes et des rois, traité avec les potentats chrétiens de puissance à puissance, citadelle inexpugnable de la foi catholique, foyer toujours ardent des lumières de l'Occident, arène des plus nobles luttes de la pensée humaine, « corbeille pleine des plus beaux fruits de tous les pays. »[1] Etait-il étonnant qu'elle se crût assez forte pour résister aux ébranlements du siècle

[1] « *Calathus quo poma undique peregrina et nobilia deferantur.*, » PÉTRARQUE, p. 1080, édit. Bâle.

d'Erasme et de Luther?[1] Elle se méprit cependant sur son rôle. Après avoir établi dans son enceinte la première « officine de typographie »[2] que posséda la ville de Paris, elle ne songea plus qu'à soumettre tout ce qui s'imprimait autour d'elle à la censure la plus rigoureuse.[3] Elle prit à l'égard des innovations l'attitude que la Synagogue et le Sanhédrin avaient tenue à l'égard du Christ et de l'Eglise;[4] elle confia ses intérêts à un Noël Béda,[5] à l'ennemi de Berquin et de Marguerite de Navarre, à celui qui, suivant François Ier, « écrivait contre un chacun, dénigrant leur honneur, état et renommée. »[6]

C'était une des créations de ce roi, le « nouveau ménage »[7] du Collége royal, que Béda, protégé par le cardinal Duprat, attaquait avec le plus de frénésie, y poursuivant avec un acharnement comique ce qu'il nommait « l'hellénisme. » La langue grecque, la langue du Nouveau-Testament, lui paraissait l'idiome des hérésies.[8] Il n'était pas difficile à Guillaume Budé de le

[1] Luther fut excommunié par la Sorbonne, et Erasme qualifié de bête savante, *bestia erudita.*

[2] La Sorbonne appela d'Allemagne Ulrich Gering, mais chassa de Paris Robert Estienne. En 1525, elle s'opposa à l'impression des *Heures en langue française*, par Pierre Gringoire.

[3] « *Sorbonistæ lynceis oculis,* » AGRIPPA, *de Van. scient.*, c. 3.

[4] *Apolog. p. Hérod.*, préf. et p. 451. — *Baron de Faeneste*, p. 235.

[5] « Rabbi Bède, » le nomme Estienne.

[6] *Lettre au parlement*, 9 avril 1528.

[7] ETIENNE PASQUIER.

[8] « . . . . . . L'ignorante Sorbonne,
» Bien ignorante elle est d'estre ennemie
» De la trilingue et noble Académie
» Qu'as érigée. Il est tout manifeste
» Que là dedans, contre ton veuil céleste,
» Est deffendu qu'on ne voise allégant
» Hébrieu, ni Grec, ni Latin élégant,

« rembarrer vaillament,[1] » en montrant que le sorbonniste condamnait « un langage duquel à grand'peine cognoissoit-il la première lettre. » « Bĕda fut déclaré *bedier*, » ajoute H. Estienne.[2] L'ascendant, la popularité des « liseurs du roi » alla croissant. La philologie fut d'abord leur principale occupation;[3] mais comme il est impossible d'étudier toujours la forme des monuments littéraires, sans en jamais discuter le fond, ces mêmes érudits en vinrent insensiblement à l'examen des pensées, à la comparaison des systèmes. A l'étude de l'éloquence et de la poésie se joignit celle de la philosophie; à la direction de Budé succéda l'influence plus énergique de Pierre de la Ramée, qui convertit sa « principauté du collége de Presles, »[4] en une sorte de tribunat. En même temps que des projets de réforme générale, en matière d'enseignement et de philosophie,[5] s'élaboraient au sein de cette institution naissante, les amis de Turnèbe, Lambin et Daurat, c'est-à-dire les astres qui tournaient autour de Ronsard, s'efforcèrent de répandre dans la nation les fruits de l'érudition classique, les délicatesses et les élégances des Grecs et des Romains. Ramus voulait « traiter les disciplines à la socratique, » « conduit par quelque bon ange, » à la manière de Xénophon, de Platon, « cherchant et dé-

» Disant que c'est langage d'Hérétiques;
» O pauvres gens de savoir tout éthiques! »
Cl. Marot, *Au Roy; de son exil à Ferrare.*

[1] C'est en janvier 1533 (34) que les professeurs du Collége de France parurent pour la première fois devant le parlement, comme suspects d'hérésie.
[2] *Apol. p. Hérod.*, préf. et p. 451
[3] Voy. Budé, *Comment. de ling. græc.*, *epist. dedic.*
[4] *Prœleum nostrum.*
[5] Voy. M. Villemain, *Cours de litt. franç.*, t. I, p. 247 (1840).

montrant l'usage, retranchant les superfluités des règles et préceptes, » évitant de faire des arts libéraux des questions et *Ergos*, » « délaissant enfin toute sophistiquerie. »[1] Ronsard prétendait mettre les beautés de l'antiquité à l'usage, à la portée du peuple, revêtir la langue vulgaire de grandeur et d'éclat, la rendre « magniloquente et haut-tonnante. »[2] Ramus fut « joué et farcé »[3] par les champions de la Sorbonne; Ronsard fut exalté comme supérieur à Homère, à Pindare, par les plus illustres de ses contemporains;[4] l'un et l'autre cependant eurent pour dessein de corriger les lettres de « l'incorrigible sottise du pédantisme, » de dépouiller la science « de la robe et du bonnet des gens de collége. »[5] Sous le rapport politique, enfin, le Collége de France[6] marchait aussi dans les voies de la Providence, favorisant le parti qui devait prévaloir dans la nation, le parti d'une sage liberté, d'une paix prospère et digne. Tandis que la Sorbonne, persistant à se dire « le concile subsistant des Gaules, » servait de quartier-général aux Ligueurs, et décrétait qu'on pouvait « oster le gouvernement aux princes qu'on ne trouvait pas

[1] Ramus, *Rem. faite au cons. du Roy*; Cfr. M. V. Cousin, *Cours de l'hist. de la philos.* (1829), I, leç. X.

[2] Voy. Ronsard, *Dialog. entre les Muses deslogées et Ronsard.*

[3] Ramus, *Remont.*, etc.

[4] On sait que telle était l'opinion de l'Hôpital, Pasquier, Montaigne, de Thou (l. XXXII). H. Estienne était peut-être seul à trouver que ce « pindariser » n'était que « barbariser » (*Apolog. p. Hérod.*, préf.); c'est qu'il penchait vers l'école de Cl. Marot.

[5] Voy. De Thou, *Hist. sui temporis*, l. LXXVI (ad ann. 1582).

[6] Nous espérons pouvoir raconter ailleurs l'histoire si curieuse des conflits de cet Institut avec la Sorbonne, et de ses affinités avec l'esprit national, avec le génie moderne. Plus de détails ne seraient ici qu'une digression oiseuse.

tels qu'il fallait; »[1] tandis qu'elle absolvait les sujets du serment de fidélité, et leur permettait d'assassiner un roi hérétique, les successeurs des « politiques et hérétiques Ramus, Galandius et Turnebus »[2] se réunirent pour composer la *Satire Ménippée*.[3]

Si l'on envisage dans leur ensemble ces deux puissances alors en présence, la première paraît plus considérable par le nombre et par la passion, et la seconde par l'esprit et le bon sens. La minorité fut, partout, le parti de Bruno. A Paris, dans la Faculté même des Arts, il osa attaquer le souverain de l'Ecole, Aristote; il mérite une place marquée dans l'histoire des attentats français contre le péripatétisme officiel. Dans cette périlleuse entreprise il était précédé de Ramus, de Postel, et devança Gassendi et Descartes.

Ce fut en 1581 que mourut l'éloquent visionnaire Guillaume Postel, aussi fier d'avoir bravé les aristotéliciens, que d'avoir servi la Vierge de Venise, aussi persuadé de sa propre immortalité que de la vérité de la métempsychose.[4] En 1582, Bruno vint demander

[1] *De l'Etoile*, 1587 et 1589.

[2] *Sat. Mén.*, p. 96, édit. Labitte.

[3] L'un des principaux auteurs de cette *Satire*, le judicieux et caustique Passerat, était doyen du Collége royal au moment de l'entrée de Henri IV, ayant hérité de la chaire de Ramus. Dans sa harangue d'ouverture, il attaqua la Societé de Jésus en termes qui rappelaient à la fois le discours de Tournebu *Adversus Sotericum* (*Sotericus*, synonyme de *Jesuita*), le plaidoyer d'Etienne Pasquier, et la déclaration de l'évêque de Paris, Du Bellay. Cette Société, disent-ils tous d'un commun accord, est faite pour la ruine et non pour l'édification.

[4] Le livre de Postel, qu'il faut citer à ce sujet, est intitulé : *Destruction des doct. d'Aristote par Justin Martyr*. Le saint apologiste, éclectique qui pencha vers Platon et mit Socrate au rang des patriarches, est appelé par Postel au secours contre Aristote, « l'athée, » lequel « tyrannise, comme Satan, les esprits dans une école d'impiété, et a été le maître du polisson Pomponace. » Postel recourut aux stratagèmes de Patrizzi, intéressant l'Eglise à la proscription du péripa-

au recteur de Paris la permission d'enseigner la philosophie en public, permission qui lui fut accordée. On l'eût même admis, selon Scioppius, au nombre des professeurs titulaires (*ordinariorum*), s'il avait voulu assister à la messe.

Cette circonstance relative à la messe, a eu le privilége de tourmenter les historiens. Dans ce temps, en effet, ce n'était pas l'usage de rester catholique en négligeant la messe. La messe, ou la mort ! avait-on crié peu d'années auparavant dans les rues de Paris. Dédaigner la messe, c'était rompre avec l'Eglise. Bruno, qui avait combattu en Italie la transsubstantiation, demeura d'accord avec lui-même en refusant à Paris de suivre le culte qui dérive de ce dogme. Comment, en ce cas, la Sorbonne le tolérait-elle dans une chaire de philosophie ? Suffisait-il qu'il évitât avec soin dans ses cours de toucher aux questions de théologie ? Il paraît que deux choses se réunirent pour lui procurer les ménagements du clergé : la faveur de la jeunesse, alors plus bruyante que studieuse ; et la protection de plusieurs grands personnages, entre autres du roi Henri III, qui allait, cependant, être bientôt le seigneur le moins puissant du royaume. La population nombreuse du « pays latin » devait affectionner le débit et la personne de Bruno, la sagacité facile, la chaleur napolitaine de sa pa-

tétisme. Mais, ancien jésuite, incarcéré autrefois à Rome, ayant habité quelque temps Genève et Bâle, il fut lui-même taxé d'hérésie. — On a grand sujet de s'étonner qu'il professât encore en 1578 devant un auditoire si considérable, qu'il fallait se réunir dans une cour. Postel, placé à une fenêtre pour faire la leçon, était accueilli comme un prophète dont les moindres paroles équivalaient à des sentences (*Apopthegmata*, dit Jacques Gauthier, *Tabul. chronograp.*) Voy. De Thou, *ad ann.* 1581.

role. Il improvisait avec une promptitude étonnante sur le premier sujet venu. Se tenant debout, parlant aussi rapidement que la plume pouvait courir, dictant aussi vite que marchait sa pensée, entraîné par l'enthousiasme de son âge, qu'alimentait la foi en sa mission, il entraînait à son tour ceux qui l'écoutaient. [1] Sa phrase en apparence si souple, son humeur gaie, souvent mordante, contrastaient avec l'allure lourde et monotone de la plupart de ses collègues. Les défauts mêmes qui venaient de l'exagération de ces qualités, ou qui s'y mêlaient de manière à les obscurcir, la subtilité et l'enflure, semblaient beaux, et plaisaient au peuple des écoles, qui y répondait par des applaudissements frénétiques. [2] La Sorbonne, au surplus, respectait alors, autant que sa position le comportait, les préférences des étudiants.

La protection accordée à Bruno par Henri III a été fortement contestée. La dévotion de ce prince, a-t-on dit, dévotion qui égalait sa faiblesse pour ses mignons, excluait toute bienveillance envers un apostat. Mais la vie du Nolain était-elle entièrement connue du roi de France? Bruno, d'ailleurs, n'eut garde à Paris de blesser les susceptibilités théologiques, ou de rire des « pieuses comédies » de Henri. [3] Il est constant enfin que ce

[1] Cela ressort du rapprochement des notices qu'ont laissées deux de ses auditeurs, Jean de Nostitz (*Artificium Arist.—Lullio-Rameum*) et Raphaël Eglin (*Summa termin. metaphys.*, préf.). Ce que Bruno rapporte lui-même, en parlant de ses discussions académiques à Oxford et ailleurs, ne permet pas de révoquer en doute les témoignages contemporains.

[2] « Ces faulx frappements de mains que font ces badaulx sophistes quand on argue, alors qu'on est au bon de l'argument. » Rabelais, II, 18.

[3] Voy. De Thou, l. LXXVIII. LXXXV ; Busbec, *Lettres*, t. III, l. 20.

monarque, « bon dans le fond, mais qui se laissait gouverner, »[1] aimait les lettres, prétendait au titre de protecteur des arts et des sciences, et trouvait royal de faire des présents, des pensions aux littérateurs tant étrangers que français.[2] Il se plaisait surtout à voir les compatriotes de sa mère et de Machiavel venir se reposer à l'ombre de ses grands lis d'or :

All' ombra de' gran gigli d'oro[3].

A l'aide des Italiens, il croyait pouvoir faire de sa cour le modèle de la politesse et de l'esprit, « une maistresse d'eschole, »[4] inspirer aux seigneurs qui l'entouraient le goût de la poésie et de l'élégance, et civiliser à la longue ces gentilshommes de province qui lui sem-

[1] DE THOU, l. LXXVIII, DE L'ETOILE (I, p. 409) : « Bon prince, s'il eût rencontré un meilleur siècle. » — D'AUBIGNÉ, *Hist. univ.*, t. III, p. 183 : « Prince qui avoit de grandes parties, souhaité pour l'estre avant qu'il le fust, et digne du royaume s'il n'eust point régné. » *Omnium consensu capax imperii nisi imperasset*, avait dit Tacite, en parlant de Galba (*Hist.*, l. I, c. 19) ; et Voltaire semble avoir résumé tous ces jugements par le vers suivant :

« Tel brille au second rang qui s'éclipse au premier. »

[2] Voy. DAVILA, *Hist. des guerres civ. de France*, l. VI, ad ann. 1579. Les dons de Henri ne tombèrent pas toujours sur les plus dignes. Desportes, qui l'avait accompagné dans son exil sur le trône de Pologne, se montra ingrat. Bertaut, son secrétaire, ne cessa jamais d'être poète « à l'esprit rassis. » Baïf, qu'il honora souvent de ses visites au faubourg Saint-Marcel, ne servit pas à le recommander à la postérité. Mais il récompensa noblement Ronsard, dont il ne suivit guère les beaux conseils :

« Sois paré de vertu, non de pompe royale ;
» La seule vertu peut les grands roys décorer.
» Sois prince libéral : toute âme libérale
» Attire à soy le peuple et se fait honorer, » etc., etc.

Il agréa la dédicace de P. Pithou, en tête d'une édition des *Capitulaires*. Il fonda plusieurs chaires au Collége de France et augmenta les honoraires des lecteurs royaux.

[3] ANNIBAL CARO. — Les Italiens répondaient sans peine : « *Manibus date lilia plenis.* »

[4] CL. MAROT, au sujet de la cour de François Ier.

blaient pour d'autres raisons qu'à Castiglione[1] et au Tasse, « des tyranneaux ignares et grossiers. » On ignore comment Bruno parvint jusqu'à lui; mais on le voit en relation d'amitié avec des personnes en position de le lui présenter, telles que le grand-prieur de France, Henri d'Angoulême,[2] et J. Moro, ambassadeur de Venise.[3] Jean Regnault, secrétaire intime du grand-prieur, était un des auditeurs de Bruno, un de ses apologistes et de ses éditeurs les plus dévoués.[4]

De quelque manière que Bruno eût d'abord approché Henri III, il est notoire qu'il plaça son nom et son éloge dans plusieurs de ses ouvrages, et il est à supposer que l'éloge surtout fut mal vu de l'Inquisition.[5] Il faut en convenir, l'admiration que ces louanges respirent semble singulièrement factice, et a toute l'em-

[1] « I. Franzesi solamente conoscono la nobiltà delle armi, e tutto il resto nulla estimano, etc. » CASTIGLIONE, *Il Corteggiano*, p. 94, sq. — « Chiascuno habita ritiramente ne' suoi villaggi, e lontano dalla congregatione della citta... si avvezza d'una maniera di vivere imperiosa, e diviene insolente.... si confirma in quella bastezza d'animo et di costumi.... la superbia di non voler conoscere i magistrati per superiori, etc. » T. TASSO, *Lettera* (1572).

[2] Henri d'Angoulême, celui que l'Etoile nommait sans façon le bâtard d'Angoulême (I, p. 312), fils de Henri II et de Mlle Leviston, fille d'honneur de Marie Stuart, était gouverneur de Provence et amiral des mers du Levant.

[3] Comment Bruno connut-il Moro? — Par l'entremise d'un ami commun, peut-être de cette dame Morgana qu'il regretta si fort en quittant l'Italie (*Candelajo*, dedic.). Il dédia à l'envoyé de Venise sa « *Compendieuse architecture*, » espérant, dit-il, que celui-ci empêcherait les pourceaux de manger ou de fouler aux pieds la perle qu'il lui offrait, c'est-à-dire ce livre même, ce « complément de l'*Art de Lulle*. »

[4] Regnault, qui mit Bruno en rapport avec Henri d'Angoulême, ne cachait pas sa prétention à justifier « un auteur généralement suspect, *auctor vulgo suspectus*. » (*Cantus Circæus*, dedic.)

[5] Bruno fut accusé par l'inquisiteur de Venise d'avoir loué, « *laudando assai la regina d'Inghilterra ed altri principi eretici*. » Or, Henri III était compté parmi les princes hérétiques, depuis qu'en 1589 on avait tiré le canon à Rome en apprenant sa mort, et prononcé le panégyrique de l'assassin, le dominicain Clément.

phrase des compliments de cette époque. Mais il faut observer en même temps que le livre où Henri III est présenté comme « un spectacle qui transporte les peuples d'admiration par sa vertu, son génie, sa magnanimité, sa gloire, » parut avec privilége du roi, et dédicace au roi. [1] Les pages où, deux ans après, ce même prince est appelé « le cœur le plus généreux de l'Europe, dont la renommée retentit d'un bout du monde à l'autre, » et comparé « au lion des antres profonds, tour à tour irrité et calme, la terreur ou la joie des forêts, » [2] ces pages furent écrites à Londres, dans l'hôtel de l'ambassadeur de France, auquel Bruno avait été, selon toute vraisemblance, recommandé par le roi. Toutefois, ces protestations exagérées d'attachement et de reconnaissance, paraissent avoir été inspirées par un fond de sensibilité réelle, et dictées par de sérieuses obligations; puisque Bruno se souvint encore de son bienfaiteur à Wittemberg, et mit sous son patronage, sous le patronage du très-chrétien et très-puissant roi, *christianissimi et potentissimi*, [3] un de ses livres les plus hostiles à la science reçue, dans un moment où la puissance de ce roi était universellement méprisée, dans un pays où son christianisme était durement censuré. [4]

Le séjour que Bruno fit à Paris se divise en deux

[1] *De umbris idearum*, dedic. « *Nullus ergo ambigat*, » etc.

[2] *La Cena de le Ceneri*, I, p. 122. « *Come leon da l'alta spelonca*, » etc. — *Spaccio della bestia*, t. II, p. 219, sq. « *L'invittissimo Enrico terzo*, » etc.

[3] *Acrotismus*, *seu Rationes articulorum physicorum*. Viteberg. 1588, dedic.

[4] On sait quels propos impérieux et durs tinrent à Henri III, en octobre 1586, à Saint-Germain, les envoyés des princes luthériens, sur « sa prétention d'extirper la religion par les armes. »

portions, séparées par un voyage en Angleterre. La première partie s'étendit de 1582 à 1583, la seconde de 1585 à 1586. Les occupations auxquelles il se livra dans l'une de ces périodes, différèrent de celles qui remplirent l'autre. Avant d'aller à Londres, Bruno se contenta d'exposer avec zèle, et en quelque sorte, de prêcher l'Art de Lulle. Après son retour, il s'aventura jusqu'à démontrer en dispute solennelle la nécessité d'abolir l'enseignement de la physique d'Aristote. Il y a apparence que les suffrages rapportés d'Angleterre, en redoublant le courage du jeune athlète, furent cause d'un tel changement d'attitude.

Le lecteur sera peut-être étonné d'apprendre qu'en professant le Lullisme, Bruno attira une foule d'auditeurs, et forma même des sectateurs enthousiastes. [1] Qu'il se rappelle cependant que ce genre de philosophie, ou plutôt de méthode scientifique, répondait alors à un besoin toujours vivement senti en France, au besoin de résumer et de simplifier le savoir et ses procédés, besoin qu'au siècle de Saint-Louis le *Grand Miroir* de Vincent de Beauvais avait tenté de satisfaire, non moins que l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. Aussi le *Grand Art* du Majorquain avait-il été toléré dans l'Université de Paris, [2] à côté de l'*Organon* du Stagirite, au-

[1] C'est Jean de Nostitz qui nous raconte ce fait, et ce narrateur est d'autant plus digne de foi, qu'il fut loin d'abord de partager l'enthousiasme des écoliers de Paris. « Je riais beaucoup, dit-il, de ces vingt *irum*, *ile*, *are* et autres *bonificabilitates*, et je les dédaignais à cause de leur obscurité, de leur air hérissé (*horriditate*), de tout ce qui blesse les oreilles délicates des cicéroniens. » Il est naturel sans doute que bien d'autres encore fussent de l'avis de C. Agrippa : « *Barbarus Lullista absurdis verbis ac solœcismis dementabit caput.* » (*De Van. sc.*, *præf. ad lect.*).

[2] Les Lullistes se plaisaient à rappeler que le chancelier de l'Université avait jadis invité leur maître à venir éclairer les écoles de Paris.

tant que la Dialectique de Ramus y fut persécutée. Dans un siècle à la fois raisonneur et érudit, un système qui promet de pousser à la fois le jugement et la mémoire à leur apogée, est appelé à un grande fortune. Entre les mains de Bruno, ce système prenait du reste de l'ampleur et de la souplesse; à ceux qui préféraient le talent de discuter et de réfléchir, il offrait l'art de penser, de concevoir rapidement, de déduire ou d'induire avec sûreté, de multiplier les aspects des problèmes, c'est-à-dire la *logique* et la *topique ;* à ceux qui étaient portés davantage vers l'art de retenir et de reproduire les pensées, vers celui de les communiquer d'une façon convaincante, sinon persuasive, c'est-à-dire vers la *mnémonique* et la *rhétorique*, il présentait un instrument facile et indestructible, « des tablettes et une clef d'airain, » toutes choses qui consistaient en une éducation de la mémoire conforme de tous points à la réalité, à la nature; enfin, à ceux qui s'abandonnaient plus volontiers à l'imagination, aux inclinations idéales, il montrait, soit le prix attaché par les poètes à la culture de la mémoire, [1] soit le rôle joué dans le platonisme par la fameuse Réminiscence. Il y avait plus : Bruno découvrait aux esprits vraiment spéculatifs,

[1] Il est à propos de remarquer en passant l'accord qui unissait à cet égard Bruno aux poètes du temps. « Mnémosyne est la mère des Muses, *Musarum mater*, » se plaisait-il à dire (par ex. *Opp. lat.*, p. 557. 561). Ronsard ne parlait pas autrement.

« Mémoire est notre mère. »

RONSARD, *Dialog. entre les Muses deslogées et Ronsard.*

Les poètes faisaient cour autour de Mnémosyne aussi bien que « la neuvaine des doctes pucelles ; » et les philosophes de la Renaissance, enivrés aussi de l'antiquité, ressemblaient aux poètes. Cela étonne moins encore chez ceux sur qui l'*Anamnèse* platonique eut un véritable empire.

sous cette théorie de mots et de signes, l'admirable et symbolique unité de l'univers. Si les paroles qui représentent des objets déterminés, sont des signes confiés à la partie passive de notre intelligence,[1] les objets eux-mêmes sont des formes, des ombres d'idées éternelles, de ces idées créatrices qui procèdent de l'intelligence de Dieu. Recueillir et conserver des expressions exactes, est donc plus que posséder des notions vraies, c'est participer à la pensée divine. Ainsi, ce qui n'était pour la multitude que le jeu curieux d'une machine peut-être utile, révélait au petit nombre ce qu'on appela depuis l'identité de l'être et de la pensée, l'harmonie des existences matérielles avec le monde spirituel.

---

## III.

L'acte par lequel Bruno marqua dans les annales de l'Université de Paris, ce fut la fameuse soutenance de la Pentecôte, en l'an 1586. Revenu de Londres avec le diplomate qui, dit-il, l'y protégea « contre les pédants

[1] En établissant ces divers points dans l'Université de Paris, Bruno eut soin de s'appuyer de l'autorité de plusieurs philosophes français, ses prédécesseurs, tels que Lefèvre d'Etaples et Charles Bouillé. Ce dernier surtout, pythagoricien comme Bruno, doit être considéré comme l'un des maîtres de Bruno. Mêmes vues sur la partie active et la partie passive de l'esprit humain (*intellectus* et *memoria*, selon Bouillé); sur les rapports de la réalité avec ses signes abstraits (*natura* et *umbræ*, *species rerum*), du monde physique avec le monde intellectuel (*materiale speculum* et *intellectus divinus*; *substantia* et *scientia*). Voy. surtout Bouillus, *Liber de intellectu*, p. 7, 10, 14-19.

d'Oxford et la faim, »[1] il demanda au recteur l'autorisation d'instituer une dispute publique, où seraient débattus, disons mieux, combattus les principes de la physique d'Aristote. Ce ne serait pas Bruno lui-même qui attaquerait, ce serait un de ses plus jeunes et plus fervents acolytes, d'un nom très-honorable, Jean Hennequin, *nobilis Parisiensis*.[2] L'honneur de la présidence, voilà ce que le Nolain sollicitait. L'Université acquiesça à cette prière, et une fête scientifique fut solennisée durant trois jours à la Pentecôte. Le choix de cette époque de l'année était peut-être un hommage adressé au roi, qui tenait la Pentecôte pour une date de bon augure, « un jour fatal pour tout bonheur et prospérité, »[3]

[1] Voy. *Cena delle Ceneri*, dédic., I, p. 122.

[2] Hennequin voulait défendre le Nolain, parce qu'il le voyait seul de son avis, » *ex una parte unum video Nolanum*, » un novateur, *neotericum*, peu approuvé de la foule, ou plutôt repoussé; parce qu'il le voyait s'appuyer sur un petit nombre d'hommes sages et divins, oubliés depuis longtemps. Il le voulait défendre contre « tant de protoplastes de l'humaine science, contre le cortége épais de ceux qui, pendant une telle suite de siècles, en tant de pays, dans toutes les chaires, ont commandé aux Muses avec un éclat si prodigieux. » (*Opp. lat.*, I, p. 11).

On a blâmé Bruno de n'avoir pas soutenu en personne ces *Articuli de natura et mundo*, et d'avoir chargé Hennequin de les défendre sous son égide, *sub ejusdem felicibus auspiciis, sub clypeo ejus*; c'était ignorer de quelle manière ces sortes de tournois se passaient. Le président y était responsable des propositions du candidat, de ses objections, de ses citations et argumentations, de ses raisons comme de ses autorités. Lorsque le candidat était à bout, le président prenait la parole; quelquefois l'étudiant, véritable prête-nom, simple mannequin, n'ouvrait presque pas la bouche; le président lui donnait à peine le loisir de répéter l'argument et dissertait sans relâche. Je m'imagine que Bruno parla plus souvent qu'Hennequin. D'ailleurs ce ne fut pas en 1586, pour la première fois, que Bruno comparut devant pareil tribunal. Pour avoir droit de présidence, il fallait avoir le titre de maître-ès-arts, titre qui supposait trois ans et demi d'études en philosophie à Paris. Les étrangers, ayant pris le degré de maîtrise en d'autres universités, étaient tenus de le prendre néanmoins à Paris, et, pour cela, de faire leur temps. Deux ans en d'autres universités cependant, étaient comptés pour un en celle de Paris. Il est donc évident que Bruno, avant ces actes solennels de Pentecôte, s'était aguerri aux luttes de ce genre.

[3] De l'Etoile.

ayant été élu ce jour-là roi de Pologne, et étant devenu roi de France le même jour. Il avait créé l'ordre du Saint-Esprit en commémoration de ces circonstances importantes. Le nom du savant, alors revêtu de la dignité de recteur, contribua à l'éclat de cet assaut, un des derniers qu'Aristote eut à soutenir à Paris. C'était le Parisien Jean Filesac, qui s'était fait connaître en enseignant les humanités et la dialectique au collége de la Marche, *apud Marchianos*, et qui, en 1583, avait été nommé procureur de la nation des Français, *nationis Galliæ*. Filesac était un homme d'un caractère élevé, dont Bruno vante la politesse; il jouissait de la renommée d'un « très-homme de bien et d'entendement, » de sang-froid au milieu de l'effervescence des ligueurs, d'une science solide, quoique déshéritée d'ordre. Reçu docteur en théologie dans le même temps qu'Edmond Richer, il avait pris, par sa conduite ferme et droite, un rare ascendant dans les assemblées de la Sorbonne, et porté longtemps le fardeau du décanat, lorsqu'il se laissa entraîner par A. Duval, le nonce Ubaldini et le cardinal Duperron, à condamner ce même Richer, ce défenseur courageux des libertés gallicanes. Cette pusillanimité, d'autant plus déplorable que le sang de Henri IV fumait encore, devint pour Filesac la source de longs remords, et ne doit pas effacer ce que sa mémoire retrace de services rendus à l'Université de Paris. [1]

[1] Voy. Du Boulay, *Hist. univ. Paris*, VI, 786, sq. — Filesac n'est plus connu dans le public lettré que par le dialogue que Voltaire institue entre « maître Filesac et un page du duc de Sully, » au sujet de « feu M. de Ravaillac. » (*Dict. philos.*, s. v. *Ravaillac*). Il fut, en effet, l'un des confesseurs

« Je viens vous remercier, écrivit Bruno à Filesac, de l'exquise bienveillance dont les recteurs et tout le corps des professeurs m'ont prodigué des témoignages précieux depuis plusieurs années. Les plus doctes d'entre eux ont honoré mes leçons, tant publiques que privées, soit de leur présence, soit de leur indulgence. Vos bontés ont été telles, qu'on ne doit pas m'appeler étranger dans cette académie, la mère des lettres, *in hac almâ litterarum parente*. J'ai dessein d'aller visiter d'autres universités; mais je ne puis ni ne dois me mettre en route sans saluer mes hôtes. C'est pourquoi je vous propose de discuter avec vous un certain nombre d'articles,[1] comme on offre des gages de reconnaissance ou comme on laisse des souvenirs. Je me serais, sans nul doute, abstenu d'une semblable proposition, si je pouvais me persuader que la doctrine péripatéticienne vous semblât éternellement vraie, ou que votre université dût plus à Aristote qu'Aristote ne lui est redevable. Alors ma tentative serait hostile, téméraire,[2] et ce que je désire entreprendre par affection et déférence envers vous, ne serait qu'une marque d'irrévérence... Mais non! J'ai la ferme confiance que votre prudence et votre magnanimité feront bon accueil à mes hommages. Je compte même sur votre faveur, et voici pour quels

qu'on envoya à Ravaillac en prison. — Les membres de l'Université doivent du moins se rappeler que Filesac approfondit les antiquités de la Sorbonne, dont il fixa les statuts à l'année 1300 (*De l'ancienneté de l'origine de la fac. de théologie*).

[1] Le titre d'*Articuli* était alors synonyme de *Theses* ou *Propositiones*. Ainsi on a remarqué que Zwingle intitulait Articles (*sieben u. sechzig Artickell*) ce que Luther nommait Thèses (quatre-vingt-dix-neuf Th.).

[2] Ramus, en 1543, fut déclaré par le Parlement « téméraire, arrogant et impudent, pour avoir rejeté la logique admise par toutes les nations. »

motifs : quand en philosophie quelque raison, même nouvelle, nous excite et nous subjugue, il doit nous être permis de l'exprimer philosophiquement, c'est-à-dire d'exposer notre opinion en liberté. Puis, si j'attaque sans succès, je contribue à affermir vos principes, tels qu'ils sont connus depuis bien longtemps, et par conséquent je n'aurai rien fait qui soit indigne d'une si grande école. Si au contraire, ainsi que je l'espère, ce début d'une philosophie encore naissante fait connaître quelque chose que la postérité puisse et doive embrasser et sanctionner, j'aurai accompli une œuvre digne de votre université, la reine des universités. »[1]

Ces épithètes d'admiration et de respect données à l'école que saint Thomas nomma la cité des philosophes, *civitas philosophorum*, ne sont pas des précautions de rhéteur, d'adroites insinuations pour capter la sympathie, pour désarmer des adversaires puissants. Rien n'est plus heureux, ni plus vrai que ce mot : « Aristote a reçu de l'Académie de Paris plus qu'il ne lui a donné, *plus Aristotelem universitati quàm universitatem Aristoteli debere!* »[2] Ce fut cette académie qui, après avoir brûlé en 1209, sous Philippe-Au-

[1] Je cite en grande partie cette épître pour montrer que Crevier (*Hist. de l'Univ. de Paris*, VI, p. 381) ne l'a pas bien lue. « *Elle n'a rien de remarquable*, dit-il, *que l'esprit fanfaron de l'écrivain.* »

[2] Pour sentir combien ce mot est frappant, qu'on le compare au compliment adressé par Ant. Persius, en 1590, à Fréd. Pendasius, interprète d'Aristote : « *Si quantum Aristoteli philosophorum filii, tantum tibi, philosophorum memoriæ nostræ facile princeps, ipsum debere Aristotelem dixerim, næ ego vera prædicarim.* » (*Bernard. Telesii de saporibus*, dédic., 1590. Venet.). — Si Aristote avait des obligations à chacun de ses commentateurs en crédit, combien n'en devait-il pas avoir à la pépinière des péripatéticiens, au berceau et au trône de la scolastique !

guste, les ouvrages du Stagirite et déclaré hérétique celui qui les lirait, ou qui, les ayant lus, en retiendrait le contenu, l'imposa ensuite, durant trois siècles, à la chrétienté comme l'expression invariable de la vérité infinie. Ce n'était pas avec moins d'habileté que Bruno avançait que le péripatétisme et la vérité pourraient bien être deux choses différentes. « La vérité, ajoutait-il, est peut-être plutôt neuve qu'ancienne, *potius nova quàm nota jam olim*. Si elle est neuve, une université qui aime autant le vrai, doit désirer la connaître; si elle est vieille, nulle atteinte ne saurait l'ébranler; la plus rude attaque servira à la confirmer. En tout cas, il faudrait permettre de l'énoncer en philosophe, avec franchise, *cuicumque liceat philosophice in philosophia libere opinari suamque promere sententiam.* » Sur quoi ce principe, plus suspect au XVI[e] siècle qu'aux jours d'Abélard, est-il fondé? « C'est un motif, répond Bruno, c'est une idée qui vous pousse et vous domine; c'est l'esprit qui vous commande; c'est la raison, et non pas vous, qui est responsable; c'est la raison aussi qu'il faut entendre, soit pour l'approuver, soit pour la réfuter, *ratio nos excitat atque cogit.* » [1] Tel est, suivant le Nolain, le droit auquel toute philosophie peut prétendre dès son origine, et sur lequel s'appuie son système qu'il intitule, dans cette mémorable discussion, tour à tour neuf ou renouvelé, naissant ou ressuscité, *exsurgens vel resurgens.* [2] Tel est l'appel qu'il fait, en ouvrant la

[1] Ailleurs souvent répété; par ex. *Opp. lat.*, p. 17 : « *Aliter sentire cogor.* »

[2] Tantôt *exsurgens*, tantôt *resurgens* (*resurgentis veritatis semina*, *exsurgentis primordia*), parce qu'elle était l'un et l'autre. A Florence, au XV[e] siècle,

séance, par l'organe d'Hennequin, aux « penseurs plus généreux, amis et défenseurs d'une philosophie plus sensée » que la philosophie vulgaire, [1] *sensatioris philosophiæ dogmatum amicis et defensoribus*. Le langage dans lequel Bruno articule ces nouveautés est ferme jusqu'à l'intrépidité. « Si Messieurs les Péripatéticiens, déçus par leur habitude de croire, par leur entière confiance en un homme, [2] prenaient ces observations en mal, et les déclaraient hostiles et téméraires, » Bruno en appellerait à l'avenir, à la postérité. Il est certain qu'elle embrassera et sanctionnera quelques-uns de ses sentiments, *aliquid — commendabit et amplectetur!* Enfin, entre ses adversaires et lui, entre Aristote d'un côté, et Platon, Parménide et Pytha-

on l'appelait *filosofia nuova*; depuis, on l'a nommée l'*antica filosofia italiana*. Elle fut neuve, relativement à la scolastique; elle était ancienne, parce que Pythagore, Parménide et Platon furent antérieurs à Aristote et aux docteurs du moyen-âge. Chez Bruno, les deux qualifications alternent; néanmoins, dans un âge où le préjugé contre l'ancienneté avait moins de force que le préjugé contre la nouveauté, Bruno semble avoir préféré les termes de philosophie « retrouvée, restaurée, antique » (*ritrovata, reparata, antica filosofia*, per tanti secoli *sepolta* ne le tenebrose caverne della cieca, maligna, proterva et invida ignoranza. I, p. 117. 134).

« Usus principiumque erimus, quando sapientum
» Dogmata priscorum priscis clarissima verbis
» E fundo eruimus tenebrarum. . . . . . . »

(*De Minimo*, I, v. 142).

C'est pourquoi J.-F. Feller nommait la poésie de Telesio et de Campanella *novantiquam*. (*Monum. ined. trimestr.*, XII, p. 636).

[1] Si Bruno a deux termes pour sa philosophie, il n'en a qu'un pour celle de ses antagonistes : *filosofia volgare*.

[2] « Domini peripatetici, *ex fide viri* exque credendi consuetudine decepti.» *Fides viri!* c'était le cri des révolutionnaires du XVIe siècle. Ailleurs : « *Non temere credidisse* videantur! » — Cette « *vilissima credendi consuetudo*, » Bruno la peint plusieurs fois avec des expressions empruntées en quelque sorte à Dante et à Rabelais, lorsqu'ils parlent des *moutons de Panurge*, ces *peccorelle* qui marchent ou s'arrêtent, qui suivent de toutes manières, *sans savoir pourquoi*, — « *lo perchè non sanno.* » (*Purgator.*, III).

gore de l'autre, qui fait-il juge et arbitre? L'évidence, la claire et distincte perception de ce qui est manifeste par soi-même, la raison, *ratio humana*, *perceptio eorum quæ sunt per se manifesta, ratio et sensus*. C'est au nom de la lumière de l'évidence qu'il invite les opposants à commencer par douter. « Doutons chaque fois que le temps n'a pas encore décidé entre deux sentiments contraires, tant que nous ne sommes pas mieux informés, jusqu'à ce que nous sachions tout; doutons pour être en mesure de plaider chacun notre cause avec franchise et sincérité, *dubitemus, inquam, dubitemus interim, quoad liberius atque sincerius causam agere liceat.* »[1] L'évidence elle-même veut qu'on se réfère, quant au jugement de la multitude, à la lumière interne de la science et de la conscience, *scientiæ nostræ, nostræ conscientiæ lumen;* qu'on se règle sur sa propre pensée, sur sa réflexion individuelle, *proprio judicio;* sur un sens plus juste, sur ce sens naturel et humain qui ne saurait être démenti par la voix de Dieu, *sensui regulatiori, vereque naturali et humano judicio.*[2] Est-il besoin, quand on

[1] En bien d'autres passages de ses écrits, Bruno engage les philosophes en titre à se défier de leurs croyances. Tout en combattant, souvent avec énergie, le pyrrhonisme, le doute systématique et universel, ce disciple de Cusa et de Bouillé recommande fortement la réserve académique de Cicéron (Cfr. *de exist. minim.*, c. 2; et *Cic. acad.*, II, c. 10). *Opp. ital.*, II, p. 387. — La *docta ignorantia* de Cusa et la *divina ignoratia* de Boüillé (*Opp.*, p. 74, fol.) ont peut-être agi davantage encore sur le Nolain que l'ironie de Socrate (Voy. CAMPANELLA, *de lib. prop.*, p. 53).

[2] C'est ce sens intime et réfléchi que Bruno, dans cette même soutenance, oppose aux fables, aux puérilités de la foule, *fabulosis atque puerilibus*. Ce *servum pecus* des imitateurs néglige ce que « les sens nous font connaître avec certitude, *ea quæ sensibus expressis cognoscuntur.* » Par ces derniers mots, il fait allusion à l'hypothèse de Copernic.

possède l'évidence, de répéter ce que tout le monde dit? Qu'on contemple la vérité sous toutes ses faces, *longe latèque contemplari;* qu'on la recherche avec la plus ingénieuse sollicitude, *solertissima inquisitione;* qu'on ne redoute pas de nager contre le torrent; c'est d'une âme sordide de vouloir penser comme la foule, parce que la foule est en majorité, *sordidi ingenii est cum multitudine, quia multitudo est, sentire velle.* [1] Il est plus noble d'obtenir, en marchant sous les yeux des dieux, une gloire sans empire, *sine regno gloriam*, que de posséder, par les bras d'une stupide multitude, un empire sans gloire, *inglorium regnum.* Il vaut mieux être seul et recevoir les paisibles applaudissements des muses, que triompher aux cris tumultueux de ces myriades d'aveugles qui servent l'ignorance. Jamais les suffrages réunis de tous les sots de l'univers n'égaleront l'avis isolé d'un sage. Le sage ne doit pas s'attendre à vaincre tout d'abord. Ceux qui osent heurter les sophistes, et qui se rendent à une dispute publique, plus

[1] Sur ce point, Bruno en appela même à Aristote. Défiez-vous, disait celui-ci, des jugements du vulgaire, τῶν πολλῶν (par ex. *Topic*, II, 2, 110; Cfr. Sénèque, *de vitâ beatâ*, 2; Pline, l. II, ep. 12; Plutarque, *de educ.*, c. IX: Lactance, *inst. div.*, l. II, c. 7). Cette question de la pluralité des opinions occupa vivement le XVI[e] siècle en littérature comme en religion ou en philosophie. En Espagne, aussi bien qu'en Allemagne, on l'agita diversement. Tandis que Lope de Vega disait :

> Porque como los paga el vulgo, es justo
> Hablarle *en necio*, para darle gusto;

d'autres se moquaient de cette *voz del pueblo*, à peu près du ton sur lequel Luther se moquait de « M. Tous, *Herr Omnes.* » En philosophie même, les esprits les plus indépendants, les chefs des « Monarchomachistes, » ces ardents et profonds démocrates, tels que Languet, La Boëtie, Buchanan (F. Hotoman excepté), repoussaient la domination de la foule. Ils préféraient la souveraineté de la vertu et du génie; et dans un temps où il y avait si peu de lumières et tant de fanatisme parmi la multitude, les véritables amis du peuple et du progrès ne pouvaient avoir d'autre avis.

pour rechercher ou pour annoncer la vérité que pour remporter une victoire,[1] ceux-là doivent se contenter de jeter quelques semences, et d'espérer qu'avec le temps elles donneront une belle moisson. La nature ne procède-t-elle pas ainsi? Elle ne produit pas subitement la récolte; elle dispense toutes choses selon le cours déterminé des saisons, *non subito, sed certo temporum decursu largitur universa*. L'histoire n'a-t-elle pas suivi la même marche? Aristote a été précédé de Platon; Aristote lui-même, s'il était présent, nous conseillerait d'imiter la nature. Imitons Aristote qui s'est séparé, de son propre mouvement, des philosophes ses devanciers, de ses pères et de ses maîtres. Nous, nous nous éloignons, du même droit, de la famille d'Aristote; nous nous retirons, à l'exemple d'Aristote, dans une solitude inaccessible à la foule philosophesque. Les aristotéliciens auraient-ils meilleure vue que leur chef, *oculatiores*? Suivons donc les conseils de ce chef, et souvenons-nous que chacun peut être sujet à l'ignorance et à l'erreur. Avant tout, gardons-nous de croire savoir, *imo ipsissima ignorantia sit putare se scire!* Le temps et la fortune bouleversent les choses humaines; tel esclave descend de rois antiques, tel roi a eu pour ancêtres des serfs. Le vieux ne serait-il pas destiné à redevenir jeune, Platon destiné à succéder à Aristote? Le titre de novateur qu'on nous donne n'a rien d'ignominieux. Il n'y a pas d'opinion ancienne qui n'ait été nouvelle un jour, *non esse antiquam opinionem quæ ali-*

[1] « Non vegnonoro a disputar *per trovare o cercar la verità*, ma *per la vittoria* e parer più dotti e strenui difensori del contrario, » II, p. 10

*quando nova non extiterit.*[1] Si l'âge est une marque de vérité, notre siècle et ce qu'il enfante est plus digne de foi que le siècle d'Aristote, car le monde compte aujourd'hui près de vingt siècles de plus...[2]

Ces hardiesses, Bruno espère les adoucir et les atténuer, en ajoutant que tout ce qui concerne les lois civiles et religieuses, *universalem fidem atque religionem,*[3] doit être pieusement écarté de cette discussion purement scientifique et cosmologique; et que si la pluralité, la multitude, est justement exclue du domaine de la philosophie, elle a siége et voix partout où il s'agit des intérêts du bien-être matériel, ou du salut des âmes. Le disciple de Platon réitère, d'ailleurs, ses déférences pour les coutumes de l'Université. Qu'on discute ses pensées, selon l'usage, de deux manières, par autorité et par raison. Par autorité : si l'ancienneté est preuve de vérité, le pythagorisme et le platonisme[4] sont plus vrais que le péripatétisme. Par raison : si la vérité, quelle qu'elle soit, pythagoricienne ou aristotélicienne, veut durer, et s'enraciner dans l'intelligence des sages, *durare inque sapientiorum ingeniis altas radices agere*, il faut qu'elle soit justifiée par la lumière qui réside en nous, acceptée de la divinité qui nous gouverne, *divinitate in nobis insidente, luceque in arce*

[1] Ailleurs, il rappelle qu'Aristote fut aussi, de son vivant, taxé d'athée, de paradoxal, d'hérétique.

[2] *Cena de le Ceneri*, I, p. 175.

[3] Il insiste plusieurs fois sur cette restriction essentielle, qu'il négligea trop en dehors de cette dispute en Sorbonne. On peut dire qu'à Paris seulement il sentit que c'était assez d'ennemis que la cohorte ombrageuse des péripatéticiens.

[4] « *Pythagoricæ et Platonicæ*, peripateticis imperviæ assertiones, quas probamus et defendimus. » *Opp. lat.*, p. 28.

*animi nostri residente;* il faut qu'elle se montre conforme aux vœux de ce Dieu bienfaisant, et aux lois de la nature, *benefico Deo et naturæ consona.*

Voilà les conceptions les plus saillantes, voilà les mouvements qu'on rencontre dans le discours par lequel Bruno entra en lice, et qui est pour ainsi dire un simple commentaire de l'Epître au recteur Filesac. Le titre [1] que porte ce discours est cependant digne d'attention aussi : *Excubitor*, le Réveilleur. Bruno avait pris pour lui-même ce titre à Oxford; [2] Omer Talon l'avait donné à Ramus, son frère « *frater meus :* » [3] et il convient en réalité à tous les philosophes éminents de ce temps, dont l'originalité consistait, non dans des inventions extraordinaires, mais dans l'agitation et l'impulsion qu'ils répandaient dans les foyers languissants [4] de l'instruction européenne. Secouer, remuer, stimuler, surprendre, contredire, exciter de toutes façons les esprits, et, selon la formule socratique, les accoucher, était une vocation salutaire. Il fallait, pour bien penser, commencer par penser autrement, *aliter sentire;* [5] et c'est à quoi les Ramus, les Bruno forcèrent leurs contemporains.

[1] Hennequin appelle cela une harangue justificative, *declamatio apologetica* (*pro Nolani Articulis*).

[2] « *Dormitantium animorum Excubitor,* » *Epist. ad acad. Oxford.* — Au commencement du XVIe siècle, un Allemand, qui ressemblait fort à Bruno, avait adressé au peuple un écrit religieux, un pamphlet anti-monastique, intitulé : *le Réveilleur, der Auferwecker;* c'était Ulrich de Hutten. On se rappelle aussi qu'au commencement de notre siècle, les disciples de Kant se plaisaient à redire que le scepticisme de Hume avait « réveillé » leur maître « du dogmatisme moderne. »

[3] Andom. Talaei, *Acad. ad Carol. Lotharing. Card.*

[4] « *Dormientem animam,* » Bruno, *Opp. lat.*, p. 7. « *Somniantium divinatorum credulitatem,* » p. 13.

[5] Bruno, *Excubitor*, etc., p. 16 « *Aliena sententia,* » p. 17.

Comment le Nolain et son écuyer sortirent-ils d'un champ-clos, où ils en appelèrent des régents de philosophie aux sages et aux penseurs? Quelle fut l'issue d'un duel repris trois jours de suite, sur trois problèmes analogues, la nature, l'univers et le monde? Comment fut reçue la doctrine sur le mouvement de la terre et l'infinité des mondes, [1] doctrine qui n'avait pas encore été condamnée à Rome? Ce sont des questions pleines d'intérêt, sur lesquelles les historiens de l'Université gardent le silence. Bruno s'est borné à avouer, au sénat de Wittemberg, [2] que ses objections avaient été aussi mal accueillies à Paris qu'à Oxford. Les objections dont il s'agit pourraient-elles être autre chose que les *Articles* proposés à la Pentecôte? On est autorisé, d'ailleurs, à supposer que Bruno, la veille de son départ, s'est relâché de la circonspection qu'il avait, avec tant d'efforts, soutenue pendant quelques années. « J'ai dessein, avait-il mandé à Filesac, de parcourir d'autres universités. » [3] Il fit sagement d'exécuter ce projet; il eût été trop imprudent de demeurer plus longtemps au milieu de ces « gens de papier et parchemin, » que railla la Satire Ménippée. Un des protecteurs de Bruno, Henri d'Angoulême, fut tué en ce moment même; [4] il s'était du reste signalé par son intolérance, le jour de la Saint-Barthélemy. Henri III devait

[1] Bruno n'y attaque pas seulement les péripatéticiens, mais les ptoléméens, « *eorum pedissequa astronomorum turba,* » p. 97.

[2] *Ad senat. univ. Witteberg.* (*De Lampade combin. Lull.*)

[3] « *Per alias universitates mihi peragrare animo sedet.* » En prenant congé de l'Université de Wittemberg, Bruno s'exprime de même : « *Cum de abscessu cogitarem.* »

[4] A Aix, en perçant de son épée l'Italien Altoviti, baron de Castelanes. (DE L'ETOILE, I, p. 312). Cfr. DE THOU, l. LII.

lui survivre trois ans, mais il n'était plus roi, depuis qu'on prêchait journellement dans Paris contre le « vilain Hérodes, »[1] et que les pamphlétaires osaient insolemment lui présenter leurs innombrables et virulents écrits. Lorsque Bruno félicita le roi d'avoir pris pour devise : « La troisième couronne l'attend au ciel, *tertia cœlo manet*, »[2] les ligueurs lui promirent cette couronne au cloître, de la main du *tondeur*, du bourreau peut-être, ou lui prédirent qu'elle lui échapperait comme la couronne de Naples que Paul IV avait prétendu lui transférer avec les armes de Henri II. La paix de Fleix (1581) était expirée; la huitième guerre civile avait commencé, celle des trois Henri, tous trois destinés à mourir de mort violente. « Tout va de travers, »[3] écrivait le nouvelliste de l'Etoile. Les curés allaient dire la messe en cuirasse, le crucifix dans une main, l'épée dans l'autre;

[1] « Vilain Herodes » est un des nombreux anagrammes de Henri de Valois, dont on ne s'étonne pas lorsqu'on voit la *Satire Ménippée* elle-même anagrammatiser « frère Jacques Clément » en « que l'enfer créa. »

[2] *Opp. ital.*, II, p. 250. Dans cette devise, Bruno aperçoit le caractère d'un monarque pacifique, équitable, ennemi des conquêtes injustes, des usurpations de tout genre. « Que ses sujets turbulents ne conçoivent point d'espérances orageuses tant qu'il vivra. La tranquillité de son âme l'éloigne des fureurs belliqueuses, lui rend la paix des autres pays respectable, et l'empêche de songer à s'emparer des trônes de Lusitanie ou de Belgique! Il renonce à son propre repos, plutôt que de ravir celui des autres! A-t-il besoin d'autres couronnes, celui qu'attend la couronne céleste? *tertia cœlo manet.* »

Voici comment les ligueurs interprétaient ce *motto* du roi de France et de Pologne :

« Qui dedit ante duas unam abstulit, altera nutat.
Tertia tonsoris est facienda manu.
Perjurii te pœna gravis manet ultima cœlo,
Nam Deus infidos despicit ac deprimit;
Nil tibi cum cœlis, hic nulla corona tyrannis;
Te manet infelix ultima cœnobio. »
(Cfr. DE L'ETOILE, I, p. 302).

[3] I, p. 307.

les Quatre-Mendiants allaient faire le guet avec les bandits d'Italie, les Espagnols et les Wallons; le conseil des Seize allait se constituer sous la présidence de Mayenne, et Philippe II prendre possession de la capitale, à l'aide de Mendoça et du légat Cajétan. Que pouvait devenir, parmi ces « allumettes de troubles, »[1] un esprit indépendant comme Bruno, un auteur qui venait de louer non-seulement Henri III, mais l'ennemi mortel de l'Espagne, la reine Elisabeth?[2] « Il faisait lors à Paris fort dangereux de rire, »[3] et un philosophe qui avait méprisé la messe, s'exposait au sort de Ramus, renouvelé pour Mercier. Aussi Bruno, en mentionnant à Wittemberg les désastres de Paris, se félicitait-il d'y avoir échappé, *elapsus*. Les salles d'études étaient d'ailleurs fermées. Depuis 1580 jusqu'à 1582 la peste avait dispersé les écoliers et les maîtres, et à peine la contagion s'était-elle retirée, que les horreurs de « l'Union » revinrent suspendre les cours. « Où est l'honneur de notre université? où sont les colléges? où sont les escholiers? où sont les leçons publiques où l'on accourait de toutes les parties du monde? où sont les religieux étudiants aux couvents? Ils ont pris les armes, les voilà tous soldats débauchez! »[4] Voilà ce que déplore l'orateur du Tiers-Etat, d'Aubray, et voici ce que lui réplique le recteur Roze,

[1] E. PASQUIER.

[2] Bruno fut témoin des clameurs et des imprécations poussées par les prédicateurs parisiens, quand le comte de Warwick vint apporter à Henri III le collier de l'ordre de la Jarretière (1585). Les livres publiés par lui en Angleterre durent le recommander faiblement au parti qui dominait dans Paris.

[3] DE L'ETOILE, I, p. 403. — Sur *Mercier*, l. I, p. 365.

[4] *Sat. Mén.*, p. 131, Lab. — Cfr. p. 127.

un des ligueurs : « Nous avons désiré autrefois sçavoir les langues hébraïque, grecque et latine; mais nous aurions à présent plus de besoin de langue de bœuf salée, qui serait un bon commentaire après le pain d'avoyne... »[1] Longue chaîne de malheurs et de ridicules, dont Jacques de Thou se distrayait en faisant sa paraphrase du livre de Job.[2]

[1] *Satire Ménippée*, p. 97.
Voy., sur l'intervalle qui sépare, dans l'histoire de la philosophie française, la dispute de Bruno de l'avénement de Descartes et de la présentation de l'arrêt burlesque par Boileau, l'*Appendice*, V.
[2] *Mémoires*, p. 361.

# LIVRE IV.

## ANGLETERRE.

### I.

Le voyage que Bruno fit dans la plus heureuse et la plus puissante des îles, n'est qu'un épisode dans sa vie, mais un épisode qui y tient une place éminente. Il emprunte, d'ailleurs, une bonne part d'intérêt à des noms qui brillent dans l'histoire d'Angleterre. L'enthousiasme que cet Italien ressentit pour des personnages tels qu'Elisabeth et Sidney, rendit ce voyage funeste, en devenant un sujet de grave inculpation. Enfin, des auteurs modernes ont trouvé cette excursion liée à d'insurmontables difficultés; [1] d'autres en ont été tellement surpris qu'ils l'ont jugée aussi inconsidérée en elle-même qu'elle fut sérieuse par ses suites.

Il n'est pas difficile, cependant, de concevoir l'admiration de Bruno pour la reine d'Angleterre et quelques-uns de ses conseillers, ni comment le désir de les approcher pouvait naître en lui. Les Italiens prenaient

[1] « *Insuperabilibus difficultatibus.* » BRUCKER.

avec plaisir la route de Windsor, ils avaient pour cette contrée l'attachement que donnent le succès et la reconnaissance. Les Anglais passaient pour imiter avec empressement l'Italie, pour recueillir les fruits de la Renaissance.[1] Sous le patronage du cardinal Wolsey,[2] les lettres classiques avaient pris un élan soutenu, secondé sans interruption par une cour qui aimait à s'instruire et à s'entourer d'étrangers, flattés à leur tour d'un tel concert d'hommages. Il n'y avait sorte d'honneurs qu'Elisabeth ne rendît aux Italiens : elle mit leur langue à la mode, elle lut avidement leurs romans, elle étudia leurs mœurs, dans le divertissant code de politesse rédigé par Castiglione; elle imita, avec une scrupuleuse affectation, jusqu'à leur air et à leur ton.[3] Elle se plaisait à présenter ces exilés courtois, ces voyageurs spirituels, comme les vivants modèles

[1] Voy. LELAND, *Encomia ill. et erud. in Angl. Virorum*, p. 74. — Le judicieux Erasme vantait le goût de la noblesse anglaise pour la littérature, les études libérales, *bonæ litteræ*, *recta studia* (*Epist.*, l. XVI, 27; 19, 20). Le véridique Daneau rendit même témoignage (*Ep.*, l. VIII, 2). Languet proclama avec sa sagacité bourguignonne, en 1578, l'Angleterre « la nation de beaucoup la plus fortunée de la chrétienté; la demeure du repos et de la civilisation, *domicilium quietis et humanitatis* Ep. XCIV), » jugement où perce l'homme d'Etat qui prévoit la grandeur politique fondée sur la liberté légale, grandeur entrevue déjà par Ph. de Comines, et reconnue définitivement pour l'image d'une monarchie parfaite par le XVIIIe siècle, par Montesquieu et Vico.

[2] L'antiquité grecque fut explorée avec un zèle heureux par Thom. Smith, sir Henry Savile, le docteur Boys; l'antiquité romaine par Grant, Bond, Rider et Roger Ascham.

[3] Il paraissait peut-être moins de grammaires et de lexiques italiens en Italie qu'à Londres. Ce fut à Londres que Bruno composa ou publia la plupart de ses livres italiens. Elisabeth combla de faveurs un des amis de Bruno, messire Florio, promoteur infatigable des lettres italiennes, qui s'appliquait à étouffer au berceau la littérature anglaise. Le grand Shakespeare, tout en cédant à l'agréable nécessité de railler Florio et ses desseins téméraires, étudia ses ouvrages, rechercha les Italiens, donna plusieurs fois « la belle Italie » pour scène à ses pièces. Il en peint les sites, les usages, les caractères avec une fidélité si rigoureuse, qu'il doit les avoir contemplés de ses yeux. (Voy. BROWN,

de la civilité et des hautes capacités, et elle exigeait de ses courtisans une docile imitation.[1] Qu'on joigne à ces déférences la fraternité avec laquelle l'Angleterre tout entière, cour et nation, tendait les bras aux réfugiés religieux, et on cessera de s'étonner de la sympathie que plus d'un Italien manifestait pour ce pays et pour cette souveraine.[2]

Il semble, d'ailleurs, qu'il y eut pour Bruno un motif de plus d'entreprendre cette excursion, et de recevoir un accueil honorable. Henri III l'avait probablement chargé d'une mission auprès de son ambassadeur.[3] Du moins est-il hors de doute que Bruno descendit et logea chez cet ambassadeur,[4] qui était Michel de Castelnau,[5] seigneur de Mauvissière, traducteur de Ramus, auteur d'utiles Mémoires.

On ne peut passer sans s'arrêter devant cette grave

*Shakespeare's Autobiographical poems*, p. 100, sqq.) Le précepteur d'Elisabeth, R. Ascham, épris de l'anglais autant que Florio l'était de l'italien; le savant auteur du *Toxophilus* déplorait le règne du sonnet, l'italianomanie; puriste en religion comme en éloquence, il frémissait de voir Pétrarque et Boccace préférés à Moïse et à David (ASCHAM's *Works*, p. 253, sqq., édit. Bennet, in-4°).

[1] Bien des Anglais allaient étudier l'Italie à Venise, à Naples.

« Their manners, monuments, magnificence,
» Their language learnt, in sound, in style, in sense,
» Proving by profiting, where you have beene,
» To add to fore-learn'd facultie, facilitie. »

SHAKESPEARE (Cfr. *The two Gentlemen of Verona*, act. V, sc. 3).

[2] Je dois m'en tenir aux panégyriques que fit J. Bruno, de « *questo paese britannico a cui doviamo la fedeltà ed amore ospitale* » (II, p. 303).

[3] C'est une conjecture qui me paraît ressortir de plusieurs allusions éparses, entre autres des *affaires plus graves* « *graviora negotia* » qu'allégua Regnault (*Dédic. à Henri d'Angoulême*). Il se trouve que ces graves affaires coïncidèrent avec le départ de Bruno pour Londres.

[4] « Sous le même toit, *sotto questo medesimo tetto*, » dit Bruno, I, p. 265.— Voy. aussi la dédicace de l'*Explicatio triginta sigillorum* (1584).

[5] Celui que Brantôme appelle avec estime « M. de Castelnau de Languedoc.»

et noble figure. Ce n'est pas sans joie, au surplus, qu'on salue les pères de la diplomatie, qui tantôt sortaient des rangs lettrés, tantôt y entraient, après avoir blanchi dans la loyale pratique des affaires. C'est aux études littéraires, autant qu'aux intérêts nouveaux des États, que la diplomatie doit son origine. Si les hommes d'Etat de la Renaissance n'étaient pas tous, comme le Trissin ou Grotius, savants et littérateurs, ils s'empressaient du moins de suivre le progrès des sciences et de protéger les arts. L'exemple de Castelnau est sous nos yeux;[1] celui du comte François de Noailles

[1] Castelnau est surtout connu de la postérité pour avoir su ménager quelques adoucissements à la captivité de Marie Stuart. Les relations de Marie avec « Madame sa bonne sœur » avaient pour intermédiaire habituel ce brave gentilhomme, à qui les Anglais pardonnaient tout, en faveur des succès qu'il avait eus en mer (*Mém. de Castelnau*, l. II, 6). Castelnau était également apprécié des deux reines, servant l'une par devoir, l'autre par affection. On sait que précédemment Ronsard avait reçu de Marie des remercîments touchants pour avoir consolé ses longs ennuis, et qu'Elisabeth lui avait envoyé un diamant de grand prix. Castelnau reçut mieux que cela. Lorsqu'en 1585 il quitta Londres, Elisabeth manda à Henri III que « M. de Mauvissière estoit digne de manier une bien plus grande charge; » et Marie écrivit à son beau-frère, le priant de donner au négociateur français « le bailliage de Vitry, comme prix de ses signalés et recommandables bons offices. » Il coûtait à Castelnau de s'éloigner de la belle captive, de « cette princesse qui avait, dit-il, un esprit grand et inquiété comme celui du feu cardinal de Lorraine, son oncle » (l. V, c. 13). Il l'avait connue en des temps plus riants; il l'avait vue en Ecosse en 1563, « douée d'autres grâces et plus grandes perfections de beauté que princesse de son temps » (l. V, c. 11). Il avait eu « l'honneur d'estre fort cognu d'elle, » et « ses audiences avoient duré depuis le matin jusques au soir » (l. V, c. 12). « J'ai infiny regret, lui écrivait-elle le 10 juillet 1585, que vous partiez de ce pays sans avoir mis une dernière fin à mes affaires avec la Royne d'Angleterre, et sans qu'elle vous veuille permettre de passer ici *et en Ecosse.* » Personne n'ignore quelle fut, pour l'épouse de Darnley et de Bothwell, cette « dernière fin d'affaires. » A l'instant suprême de Marie, Mauvissière eût échoué comme Bellièvre, et il ne lui restait plus qu'à assister aux funérailles célébrées en mars 1587, par Henri III, dans l'église de Notre-Dame, où l'archevêque de Bourges, chargé de l'oraison funèbre, loua fastueusement la victime pour « sa grandeur de couraige, destrempée et amollie de douceur gratieuse. » Castelnau, qui avait su charmer Elisabeth non moins que Marie, était catholique ardent. Jeune encore, sa foi s'était édifiée à Rome, où il vit mourir Paul IV, et aguerrie sur le rocher brûlant de Malte, où il alla étudier

n'est pas éloigné. En 1634, on vit cet « orateur de France près du Saint-Père, » cacher Campanella dans sa voiture, pour l'aider à gagner la France, le loger dans sa famille à Paris, le faire présenter à Louis XIII, et obtenir pour lui une pension du grand cardinal.[1]

Castelnau se plaisait à considérer les choses « politiquement » et c'est dans cette disposition qu'il traduisit le *Traité des façons et coutumes des Gaulois*, de M. Pierre de la Ramée, qu'il « prenait plaisir à

« l'épouvantail des chrétiens, » l'empire ottoman. Il avait soutenu cette foi sur les champs de bataille, à des siéges, en prison ; ou bien, comme négociateur, dans les cours d'Allemagne, qu'il cherchait à détourner d'une alliance avec les religionnaires de France. Ces services rendus à la cause catholique furent récompensés par des titres et des commandements nombreux. Les Guises le considéraient fort; la reine-mère, qui l'affectionnait, l'avait mis d'une « tragi-comédie » qu'elle fit jouer pour sa fête, en 1562, à Fontainebleau ; elle l'avait mis aussi d'un « tournoi de douze Grecs contre douze Troyens, » où il s'appelait le chevalier Glaucus (l. V, c. 6). Mais, tout catholique qu'il était, il avait une antipathie invincible contre le maître du Conclave, Philippe II ; il évitait, il méprisait la « conduite espagnole; » il était sur ses gardes contre « les bonnes chères de Bayonne » (l. VI, c. 2). Cette aversion égalait son éloignement pour la « secte calviniste et les ministres de Genève, que l'on dit avoir beaucoup plus d'ignorance et de passion que de religion ; » il lui répugnait autant de traiter avec le duc d'Albe qu'avec « ce blasphémateur Théodore de Bèze. » Aux protestants de France, il préférait ceux d'Angleterre, comme plus modestes, et surtout les « huguenots de la Germanie et Confession d'Augsbourg. » Néanmoins, il admirait leur constance, et leurs luttes persévérantes lui enseignaient « que la force ne sert rien contre les hérésies » (Cfr. Tavannes, *Mém.*, p. 114, édit. Petitot); qu'il est difficile de « forcer les consciences des subjets, » et dangereux « d'exposer les vérités de la foi au hasard de la dispute, » parce que « tout ce qui est mis en dispute engendre le doubte » (Cfr. l. III, 5–6). Il tombe d'accord que ces « querelles, où il y eut de la faute de part et d'autre, » ont réagi salutairement sur le clergé catholique, l'obligeant à « mieux remplir ses devoirs, » « à étudier et à se réconcilier avec les lettres » (III, 6). Il ne cesse de recommander l'usage du « glaive spirituel qui est le bon exemple des gens d'église, la charité, la prédication et autres bonnes œuvres; » et de proscrire l'emploi du glaive « qui respand le sang de son prochain » (VII, 12).

[1] Noailles était ami de Castelli, défenseur de Galilée (Voy. M. Libri, *Journal des Savants*, mars 1843). Il fit imprimer chez les Elzévirs deux Nouveaux dialogues de Galilée (*Sur le mouv. et sur la résist. des solides*, 1636). — « *Libertatem, honorem et vitam tibi debeo, generose heros*, » lui dit Campanella (*Philos. ration.*, dédic., 15 mars 1635).

aymer. »[1] Le monument le plus positif de cette affinité avec le parti qui s'appelait alors politique, et dont le chancelier de l'Hôpital[2] fût le membre le plus respectable, ce sont les *Mémoires* que Castelnau composa pendant le séjour même de Bruno, et qui se font remarquer aussi par une certaine tournure philosophique. On y aperçoit une tendance permanente à la méditation, une poursuite patiente des raisons et des causes, parmi lesquelles l'habile négociateur n'oublia point « la nécessité, laquelle n'est point sujette aux lois humaines. »[3] La justice y est toujours présentée comme « le fondement de toute la société humaine, » et opposée aux fluctuations des choses terrestres, à ce « Temps qui porte toujours avec soy vicissitude. »[4] On n'est donc pas fort étonné en entendant Bruno

[1] *Lettre de l'éditeur Du Puy à Castelnau* (édit. 2e, 1581 ; la 1re est de 1559). Le *Liber de moribus veterum Gallorum*, sorte de parallèle des mœurs des Gaulois, de celles des Germains et des Bretons, était dans le goût de Castelnau, qui comparait volontiers les gouvernements et les institutions modernes de l'Europe, « qui est un argument auquel les bons et doctes esprits prennent très-grand plaisir » (avait dit Ramus, en dédiant ce traité au cardinal de Lorraine ; version de Castelnau).

[2] Comparez Castelnau, *Mém.*. l. VII, c. 12, avec la *Vie de l'Hôpital*, par M. Villemain, p. 39 (1827).— « Les opinions se muent, non par violences, mais par prières et par raison. »

[3] L. V, c. 1.

[4] L. V, c. 13. Maxime qui ressemble au célèbre vers de Shakespeare :

« No, Time, thou shalt not boast that I do change. »

(Voy. P. II, p. 66).

M. Saint-Marc-Girardin (*Tab. de la litt. franç. au XVIe siècle*, p. 227) fait remarquer avec justesse que ces Mémoires, assez purement écrits, sont exacts quant aux faits, et se distinguent par un louable amour de l'ordre, mais qu'ils poussent la circonspection diplomatique à un excès de regrettables réticences. « On y chercherait vainement l'éloquence ardente ou grave de Lanoue ou de Montluc ; » mais on y trouve aussi plus d'impartialité et de justice.... Il ne faut pas oublier, enfin, que Castelnau n'écrivit que pour son fils, et uniquement pour rappeler les événements principaux de sa vie. Cette vie s'éteignit à soixante-douze ans, dans la terre de Joinville, en 1592.

vanter la simplicité, la bonhomie de son hôte, « comme celle d'un homme du peuple, » son désintéressement, son absolu dévoûment à ses amis « égal à celui des princes les plus magnanimes; » [1] on pardonne même des expressions plus emphatiques, en voyant que Bruno les adresse à « l'unique refuge de ses muses. » [2] Vivant dans l'intimité de cette famille, le philosophe napolitain ne négligea point de dépeindre à la postérité les charmes et les vertus de madame de Mauvissière et de sa fille.

Ce qui est plus curieux, c'est que l'éloge décerné par Bruno à Elisabeth, et incriminé à Venise et à Rome, ne semble qu'une amplification idyllique du jugement que Mauvissière, le protecteur impuissant de Marie-Stuart, porta sur la reine d'Angleterre. « Elisabeth » peut dire avoir plus fait que tous les roys ses prédé- » cesseurs... Si je me suis laissé transporter à la louange » de cette princesse, la cognoissance particulière que » j'ay eüe de ses mérites, me servira d'excuse légitime, » dont le récit me semble nécessaire, afin que les » reynes qui viendront après elle puissent avoir pour

[1] I, p. 265, *Opp. it.* — Puis I, p. 205; II, p. 15. — « *All'unico refugio delle Muse.* »

[2] Castelnau mourut, en effet, comme le cardinal d'Ossat, dans un état voisin de la pauvreté.

[3] « Madame de Mauvissière n'était pas seulement, dit Bruno, douée d'une beauté extraordinaire, qui servait à son âme d'enveloppe et de voile; mais, par le triumvirat de son sage jugement, de sa modestie délicate et de sa politesse ingénieuse, elle tenait lié, d'un nœud indissoluble, l'esprit de son époux et celui de quiconque l'abordait... Que dire de sa jeune fille? Elle a vu le soleil il y a six ans à peine, et il serait impossible de juger, en l'entendant parler, si elle est italienne, française ou anglaise.... Chacun se persuade aussitôt que les deux parents ont vraiment confondu leur sang pour former un si beau corps, et mêlé les vertus de leur âme héroïque pour former une intelligence si merveilleuse.... » « Quel rare oiseau, *rara avis*, réplique le pédant du dialogue où ont été jetées ces démonstrations d'une gratitude exaltée : — *Rara avis* que Marie de Boshtel! *rara avis* que Marie de Castelnau!... »

» miroir l'exemple de ses vertus... »[1] Ainsi s'exprimait l'homme d'Etat qui fit connaître à Bruno les hommes et les choses de la Grande-Bretagne, et qu'il serait impossible d'accuser de connivence avec le protestantisme.

Auprès de ces louanges, il est vrai, le panégyrique de l'ardent Italien est une apothéose. A ses yeux Elisabeth est si grande, que son royaume ne ressemble aucunement aux Etats du continent, et que sous son règne surtout le vers de Virgile est devenu une vérité :

Et penitùs toto diversos orbe Britannos.

« Dotée, élevée, favorisée, soutenue par le ciel, ni discours, ni force ne réussirait à renverser la divine Elisabeth ! Nul noble de son empire ne l'égale en dignité, en héroïsme; personne parmi les gens de robe n'a autant de savoir; aucun homme d'Etat n'a autant de sagesse. Quant à la beauté, quant à la connaissance des langues, et vulgaires et savantes, quant à l'intelligence des sciences et des arts, quant au talent de gouverner, aux fruits d'une autorité longue et forte, quant aux autres qualités naturelles et sociales,[2] que sont auprès d'elle les Sophonisbe, les Faustine, les Sémiramis, les Didon, les Cléopâtre, et toutes ces merveilles dont se glorifient l'Italie, la Grèce, l'Egypte dans les temps passés?[3] Pour moi, les preuves du génie sont les actes,

[1] CASTELNAU, *Mém.*, l. II, 6; l. III, 1. Voyez l'*Appendice* VI.

[2] « Il n'y eut dame en sa cour qui avait aucun avantage sur elle pour les bonnes qualitéz du corps et de l'esprit, etc. » CASTELNAU, *Mém.*, l. V, c. 11.

[3] D'autres la comparaient avec des femmes contemporaines; en Angleterre, avec Jeanne Grey, Marie d'Arundel, les quatre filles de sir Antoine Coke; les trois sœurs Anne, Marguerite et Jeanne Seymour; la fille aînée de sir Thomas More, mère de Ph. Sidney; dans les cours de l'Europe, avec les Médicis, Anne

c'est le succès... Notre siècle attache les yeux sur cette princesse avec étonnement, avec admiration ! Tandis que les orages bouleversent la face de l'Europe..., la reine, par la majesté de son regard étincelant, impose au grand Océan une paix qui dure déjà plus de cinq lustres; elle le contraint, au milieu de ses flux et reflux perpétuels, de recevoir dans son vaste sein, avec sérénité, cette Tamise chérie qui se promène en serpentant, sans crainte ni fatigue, tranquillement et gaîment, le long de ses rives fleuries... »[1] « Cette dame extraordinaire[2] s'élève comme une lumière brillante[3] pour se

de Guise, Renée de Ferrare, les trois Elisabeth (Espagne, France et Danemark), les quatre Marguerite (Navarre, Parme, Savoie, Valois).

[1] « *Beatam Angliam... tanquam domicilium quietis et humanitatis,* » avait dit Languet (ep. XCIV). — Grevin (*Chant du cigne, à l'honneur d'Elizabeth,* 1560.) emploie les mêmes figures de flux et reflux, de tempêtes et de dangers, et compare la reine, assise, « au bord de la Tamise, » à un « nocher » qui sait fuir les périls, à un « phare égyptien » qui sait signaler le port.... Elle dompte sans effort, dit Bruno ailleurs (II, p. 197) cette discorde fatale qui, partie des Alpes, prétend envahir la mer, « *pestifera erinni* che s'è da là de l'Alpi ed il mare avventata a questo nobil paese. »

[2] Ordinairement, c'est le titre de déesse, *divinità, diva,* que Bruno donne à Elisabeth. Il n'est pas le seul philosophe de son temps qui se soit laissé emporter à un tel excès d'admiration. Aconzio, par ex., dédia sa « Méthode » à la « *diva Elisabetha...* » Les exagérations de ce panégyrique sont plus dans les mots que dans les choses; pour les mots mêmes, elles semblent par moments une imitation de l'éloge de Laure par Pétrarque :

> Chi vuol veder quantunque può Natura
> E'l ciel tra noi, venga a mirar costei,
> Ch'è sola un sol, non pure a gli occhi miei,
> Ma al mondo cieco, che virtù non cura, » etc.;

et elles paraissent avoir servi de modèle à ceux qui ont chanté la reine Christine de Suède (Voy. Muratori, *della poesia perfetta*, II, p. 276, sqq., p. 347). « Bruno était fort connu d'Elizabeth, » dit Toland : n'était-il que reconnaissant envers elle?

[3] C'est au soleil qu'Elisabeth fut fort souvent assimilée, même en France, où Du Bartas (IIe semaine, 2e jour) s'écria ainsi :

> « *Mais quel nouveau Soleil me donne sur les yeux?*
> » Suis-je fait tout d'un coup heureux bourgeois des cieux ?
> » O quel auguste port! quelle royale grâce!
> » Quels yeux doux, foudroyants! quelle angélique face!

répandre sur tout le globe. Par son titre et sa royale dignité, elle n'est inférieure à aucun monarque du monde. Pour le jugement, la sagesse, la réflexion qu'elle déploie en gouvernant, il est difficile de découvrir une reine qui approche d'elle... Certes, si l'empire que donne la fortune était en proportion avec l'empire que mérite le génie le plus beau et le plus généreux, il faudrait que cette nouvelle Amphitrite[1] ouvrît sa ceinture, et laissât flotter son ampleur, au point de comprendre, non l'Angleterre et l'Irlande seulement, mais un globe tout entier; il faudrait qu'én embrassant l'univers, sa main puissante soutînt une monarchie universelle. Encore n'est-ce pas à moi de parler de ces desseins d'une si profonde maturité avec lesquels cette âme héroïque a fait triompher la paix et le repos, comme par le simple mouvement de ses yeux[2], durant plus de vingt-cinq ans, au milieu des bourrasques d'une mer d'adversités. »

C'est cependant sur ces desseins et ces dons poli-

» Filles du Souverain, doctes sœurs, n'est-ce pas
» La grande Elisabeth, la prudente Pallas,
» Qui fait que le Breton, desdaigneux, ne désire,
» Changer au masle joug d'une femme l'empire ?
» Qui, tandis qu'Erynnis, lasse d'estre en Enfer,
» Ravage ses voisins et par flamme et par fer,
» Et que le noir effroy d'un murmurant orage
» Menace horriblement l'univers du naufrage,
» Tient en heureuse paix sa province, où sa Loy
» Vénérable fleurit avec la blanche Foy, etc., etc. »

[1] D'autres fois, Bruno l'appelle Diane : « l'*unica Diana qual'è tra voi quel che tra gli astri il Sole,* » II, p. 303–408. « Fair Vestal, throned by the West, » » dit Shakespeare. « Questo regno *Partenopeo.* » BRUNO (II, p. 197).

[2] Homère nous donne l'idée de la puissance de Jupiter, quand il dit qu'en fronçant le sourcil ce maître des dieux fait trembler l'Olympe. Les courtisans nommaient Elisabeth entre eux Junon, et lorsqu'elle n'était pas de belle humeur, ils disaient : « Le soleil ne luit pas aujourd'hui. »

tiques que la postérité jugea la fille de Henri VIII, en la déclarant l'un des premiers monarques du XVI[e] siècle et de l'histoire moderne.[1] C'est par là qu'elle ne courut aucun risque d'être mise en parallèle avec sa rivale vaincue, cette Marie Stuart dont Campanella,[2] chose digne de remarque, pleura dans une tragédie les longues infortunes, pendant qu'on reprochait à Bruno, dans les prisons inquisitoriales, les louanges qu'il avait données à Elisabeth.[3]

Après Mauvissière, après Elisabeth, Philippe Sidney fut la personne dont Bruno, pendant ce voyage en Angleterre, s'éprit le plus passionnément. Ces trois noms forment le « triumvirat » auquel il dédia les productions de cette époque importante. Sir Philippe Sidney fut l'homme qui lui inspira l'attachement le plus tendre, cimenté par la conformité de l'âge et du caractère. Montrons, par quelques traits, que Sidney méritait les marques d'approbation affectueuse ou de vive admiration, dont Bruno sema ses écrits, et dont il eut à rendre un compte rigoureux.[4]

[1] S'il faut en croire Languet, il y eut dans ce siècle peu de grands princes : « *Gaudeo nos habere in orbe christiano saltem unum regem in quo sit aliquid virtutis,* » écrit-il sur Etienne Bathori, élu roi de Pologne, à l'abdication de Henri de Valois.

[2] Les parallèles entre Elisabeth et Marie sont nombreux, mais ils inspirent peu de confiance. Ceux qui les tracent sont, non pas des dépositaires de l'histoire, mais des avocats de parti, gens ulcérés ou aveuglés. On n'a droit de canoniser ni celle qui commit un assassinat sous le manteau des négociations, avec le glaive de la justice, ni celle qui en trama un avec le secours de l'étranger, et par la supériorité de ses agréments. Il est permis de dire, en somme, que dans la condamnation de Marie, plusieurs crimes furent punis par un crime.

[3] C'était en 1598, quand Campanella se promenait encore librement sous les arbres et les portiques de Stilo (*de lib. prop.*, p. 14).

[4] L'historien de Ph. Sidney, THOM. ZOUCH, a consacré de belles pages à l'amitié du chevalier anglais et du philosophe italien. (*Memoirs of the life and writings of sir Ph. Sidney*, 1809, édit. 2[e], p. 339, sqq.).

Fils d'un homme supérieur, qui gouverna l'Irlande, et d'une femme distinguée à tous égards, neveu et héritier présomptif de Leicester, Philippe Sidney se rendit à l'âge de dix-huit ans à Paris, accompagné de dix valets et de quatre chevaux; c'était dans l'année néfaste de 1572. Charles IX lui conféra une charge de gentilhomme ordinaire de sa chambre. Il n'échappa cependant aux massacres qu'en se réfugiant dans l'hôtel de Walsingham, ambassadeur d'Angleterre, devenu depuis son beau-père. Ayant promptement quitté la France, il visita l'Allemagne, connut à Francfort H. Languet, « son vieux Languet, son Socrate, son Mentor, sa Providence;[1] » puis alla étudier à Padoue la jurisprudence. En 1575 il revint à Londres pour être dix ans les délices de la cour. Une seule fois il s'absenta d'Angleterre, ce fut en qualité de ministre auprès de l'empereur Rodolphe, de l'électeur Jean-Casimir, et de Guillaume d'Orange. Il dut s'en éloigner une autre fois pour aller s'asseoir sur le trône de Pologne. Dans une occasion solennelle il servit d'organe aux sentiments de son pays: il osa présenter à la reine une lettre franche et ferme, contre le projet de mariage avec le duc d'Alençon.[2] La reine, quoique surprise et affligée (elle n'avait reçu jusque-là de sa part qu'hommages et panégyriques, tels que la *Dame de Mai*), lui pardonna d'avoir préféré obéir à la nation. Sidney avait jugé cette conduite plus digne d'un chevalier. Il se croyait appelé à défendre tout ce qui était

[1] Sidney donne ces termes d'affection filiale au profond politique, dans des lettres importantes pour la connaissance de ce temps.

[2] Selon Hume, cette pièce historique brille autant par la force de raisonnement que par l'élégance du style.

opprimé : son père, accusé d'abus de pouvoir en Irlande; son oncle, Leicester, accablé sous une nuée de libelles; la poésie et les lettres, le goût et la raison,[1] outragés par les puritains et les pédants; enfin sa religion. L'appui qu'il prêta au protestantisme lui coûta la vie. Nommé gouverneur du port de Flushing, dans les Provinces-Unies, il se rendit en novembre 1585 dans ce pays, qui était alors l'école militaire de l'Europe. Il fallait marcher contre le duc de Parme. Sous le commandement de Leicester, général incapable, Sidney conduisit la cavalerie et prit Axel, où il ne perdit pas un homme et fut armé chevalier. Déjà la Hollande se glorifiait d'avoir trouvé un homme de guerre capable de se mesurer avec le grand capitaine espagnol, lorsque Sidney fut chargé de mener à Zutphen un renfort de troupes. L'action s'engagea et fut vive; « peu d'Anglais y furent tués, dit Camden, mais Sidney, qui en valait plusieurs,[2] fut blessé mortellement. Il vécut seize jours encore, composa même une ode sur sa blessure, s'entretint du grave sujet de la vie à venir, et expira en philosophe chrétien le 16 octobre 1586. Ce qui se passa sur le champ de bataille, quelques moments après que Sidney eut été atteint, a été transmis à la postérité.[3] « Il était pâle, épuisé, et souffrait d'une soif brûlante, effet de la perte du sang; il demanda à boire. L'eau est apportée. A l'instant où il l'approche de ses lèvres, il aperçoit un soldat mourant, et aussitôt

[1] Voy. sa *Defense of pœtry*.

[2] « *Unum pro multis dabitur caput.* »

[3] C'est Fulk Greville, lord Brooke, qui raconte cette scène que les contemporains ont comparée au trait d'Alexandre-le-Grand. Les deux héros, a-t-on ajouté, moururent à trente-deux ans et « comme Marcellus, à l'entrée des champs de la gloire. »

il la lui fait donner en disant : Cet homme en a encore plus besoin que moi; *this man's necessity is still greater than mine.* » Un deuil universel accueillit cette nouvelle en Angleterre. Elisabeth fit à son favori de royales funérailles à Saint-Paul; Cambridge et Oxford recueillirent en trois volumes leurs « Larmes; » Spenser et Camden, Duplessis-Mornay et Jacques d'Ecosse déplorèrent éloquemment cette funeste destinée. Sidney devint en quelque sorte le favori de l'histoire anglaise, le dernier chevalier, le Bayard de la Grande-Bretagne. Ce qui complète son portrait, c'est son amitié pour Fulk Greville...

> Ils. . . . . n'étaient qu'un,
> Et .. tous deux avaient un mesme cœur commun [1].

Même âge, mêmes habitudes, même caractère, mêmes goûts.[2] Aussi, de même que Montaigne légua sa bibliothèque à Charron, Sidney partagea la sienne par testament entre Greville et Dyer. Greville survécut quarante années à Sidney, il brilla dans les hautes dignités sous

[1] Ronsard, parlant de lui et de Belleau.
L'amitié de Sidney et de Greville est proverbiale comme celles de Luther et de Mélanchthon, de Montaigne et de La Boëtie, de Pithou et de Loysel. « *Con lacci di stretta e lunga amicizia*, leur dit Bruno, *siete allevati, nodriti e cresciuti insieme.* »

[2] Sidney s'entendait en amitié. « Après l'adoration de l'Etre suprême, écrivait-il à Languet, mon plus grand bonheur consiste à cultiver l'amitié de quelques gens de bien. « Dans une de ses poésies pastorales, il adressa à Greville et à Ed. Dyer, cette prière :

> « Joyne hearts and hands, so let it be,
> » Make but one mind in bodies three ».

Campanella fait sentir dans des termes analogues le prix de l'amitié :

> « — L'amicizia ch'è un amor perfetto,
> » Che contra il male a commune ogni bene. »
> (*Poësie*, p. 55).

Elisabeth et Jacques I^er^; mais il fit graver sur sa tombe ces mots : *Ci-gît l'ami de sir Philippe Sidney*.

Quant à Bruno qui avait connu de réputation Sidney et Greville à Milan et en France,[1] il les pratiquait journellement à Londres ; et quoiqu'on eût cherché à le calomnier, à les désunir, il ne cessa jamais de se rappeler les années qu'il avait passées avec eux, et ne dissimula nulle part des liens dont il eut lieu de s'enorgueillir.

---

## II.

A peine Bruno fut-il arrivé à Londres, qu'il eut occasion de prendre part à une fête universitaire, qui fut célébrée, au mois de juin 1583, en l'honneur d'un seigneur polonais, et dont les annales d'Oxford, comme les œuvres de Bruno, ont conservé les détails piquants.[2]

Le comte-palatin de Sirad, Albert de Lasco, âgé d'environ cinquante-six ans, n'était venu en Angleterre que pour connaître la reine et le royaume. Son nom y était déjà connu. Jean de Lasco, oncle du roi de Pologne, devenu d'évêque catholique zélé protestant, s'était réfugié à Londres vers le milieu du siècle, et s'y était

[1] Voy. BRUNO, *Opp. it.*, I, p. 145. Il paraît que c'est par des prétextes religieux qu'on chercha à mettre la division entre Bruno et ces illustres Anglais. L'*envieuse Erinnys* (*Spaccio*, déd.), dit l'auteur d'abord, et dans le corps du même ouvrage, « *la pestifera Erinni* » est flétrie comme excitant le fanatisme et les guerres de religion (II, p. 197).

[2] Cfr. BIRCH, *Memoirs*, 30 avril 1583. FULLER, *Worthies of England*, P. III, p. 172. — WORD, *Univ. et Antiq. Oxon.*, I, p. 300.

fait pasteur des églises étrangères.[1] Albert racontait que sa famille était une des premières de Pologne,[2] ayant fourni plusieurs rois, et que lui-même avait commandé en plus de quarante batailles rangées. Sa vigueur était encore prodigieuse. On admirait sa belle taille, sa civilité, son esprit aussi fin qu'aimable, son élocution fleurie; on disait qu'il parlait l'italien aussi couramment que le latin, et encore mieux le slave. On répétait qu'il avait d'immenses revenus, sa femme ayant eu cinquante châteaux pour dot; et qu'il avait refusé les secours que la parcimonieuse Elisabeth lui avait offerts. Elle se plaisait, en effet, à s'entretenir avec lui, elle lui fit un accueil comparable à celui que le duc d'Alençon avait reçu l'année d'auparavant.[3] Lasco passa quatre années en Angleterre, visita tout ce qu'elle présentait de curieux, et fut partout traité magnifiquement. Aussi fut-on d'autant plus surpris d'apprendre un matin qu'il était parti furtivement, laissant beaucoup de dettes,[4] et emmenant deux célèbres alchimistes, le docteur Dee et Kelly. Il paraît que ces deux savants

[1] C'était un ami d'Erasme et de Mélanchthon, révéré de Bèze (Voy. *Icones*). A l'avénement de la reine Marie (1553), il fut forcé de s'enfuir aussi d'Angleterre et de retourner en Pologne. C'est lui qui fit connaître à Ramus les savants et les littérateurs d'Angleterre, lorsqu'il lui rendit visite à Paris (P. RAMI *Præf.*, *Epist.*, *Orat.* 1577, p. 203, sq.).

[2] Son père, Jérôme, accueillit (1530) le roi Jean Zapolski de Hongrie, allié de Soliman, et chassé par Ferdinand d'Autriche; depuis, il devint son premier ministre.

[3] DE L'ETOILE, I, p. 224.

[4] Ce Polonais semble avoir fourni à Shakespeare quelques traits du Courtisan voyageur (*Love's labour lost*, I, sc. 1 et 2).

« Our court, you know, is haunted
» With a refined traveller of Spain, » etc.

Shakespeare, pour plaire au peuple anglais, fait venir ce personnage d'Espagne (Voy. FULLER, *Worthies*, etc., p. 126). « Les Espagnols, dit Castelnau (l. II, c. 3) estaient fort mal voulus des Anglais. »

faiseurs d'or ne lui rendirent pas tous les services qu'il en avait attendus. Rich. Baker qui revit Lasco à Cracovie, menant une vie obscure et même misérable, fit cette réflexion : « Tant la fortune rend malheureux ses favoris, si elle ne joint pas la prudence à ses faveurs. »

Quant à la fête dont nous avons parlé, ce fut le chancelier d'Oxford, Leicester, suivi d'une partie de la cour, [1] qui conduisit triomphalement Lasco à Oxford. A leur rencontre vinrent les députés de l'Université, les docteurs Humphred, Tob. Mathew, Arthur Yeldard, Martin Colepeper, Herbert Westphaling. [2] Celui-ci harangua la noble compagnie, couvert comme ses collègues d'un manteau de pourpre. Lasco lui répondit en latin élégant. Plus loin se présentèrent le préteur, les aldermen, les baillis et autres magistrats, aussi en manteau de pourpre. Le greffier de la ville, qui était maître ès-arts, fit une seconde harangue latine, et offrit une paire de gants à chaque personnage de la suite de Leicester. Pendant que le cortége s'avançait, des flûtes et des trompettes retentirent du haut de la porte du levant, et les notables de la ville, en nombre considérable, distingués selon leurs conditions par leurs costumes et leurs décorations, [3] rangés à droite et à gauche, demandèrent à présenter à leur tour leurs humbles salutations. Au moment d'arriver en face de l'église de Notre-Dame, le vice-chancelier, environné d'autres docteurs, tous vêtus de pourpre, remit au chancelier les insignes de sa charge; puis l'orateur

[1] *Nobilium cohors.*
[2] Voy. Bruno, *Opp. it.*, I, p. 226.
[3] Plusieurs d'entre eux étaient tellement chargés de bijoux que Bruno les prit pour de riches joailliers (Voy. *Cena delle Ceneri*, I, init.).

désigné prononça le discours accoutumé, après lequel il fit remettre à l'illustre étranger une bible de grand prix, et une belle paire de gants; le reste de l'escorte ne reçut que des gants. De là on se rendit au Carrefour, [1] ensuite au collége du Christ,[2] où le doyen et les chanoines, entourés d'une foule d'étudiants, accompagnèrent leurs hôtes à un banquet splendide. Un feu d'artifice tiré dans la cour du collége termina cette solennelle journée. Le lendemain matin, le comte polonais fut de nouveau harangué par le docteur Mathew, et alla assister aux divers exercices des écoles. Ce fut au collége de Toutes-les-Ames [3] qu'il déjeûna. Là, nouveaux discours, nouvelles poésies, en d'autant plus grand nombre, que le directeur de ce collége se trouvait être vice-chancelier. L'après-midi se passa au collége de la Vierge, où toutes les Facultés déployèrent leur savoir. Pour dîner on retourna an collége du Christ, où tous les grands repas furent pris durant tout le séjour. La fin de cette seconde journée fut marquée par la représentation d'une comédie intitulée, comme celle de Sheridan, *Les Rivaux*. Le réfectoire avait été converti en salle de spectacle, et la gaîté fut générale. Le jour suivant, Lasco écouta avec le même intérêt les leçons, les discussions de toutes sortes et fit à la Madelaine un déjeûner somptueux.[4] L'après-midi fut consacré aux thèses philosophiques qui se soutenaient au collége de la Vierge, et où Bruno accabla ses adversaires. Quant à

[1] *Quadrivium.*
[2] *Ædes Christi.*
[3] *Omnium animarum.*
[4] *Prandium lautissimum.*

l'étranger, il se montra insatiable d'amusements littéraires. [1] Voici entre autres deux questions qui furent agitées : Les hommes vivent-ils plus longtemps que les femmes? Est-il possible de prédire l'avenir par le moyen des astres? La première question fut résolue affirmativement, la seconde négativement. Le président de la dispute était le doyen des procureurs, Thom. Leyson. Chacun des opposants fut applaudi. Le répondant était maître Nicolas Maurice. Celui qui reçut le plus d'acclamations fut le comte Palatin. Après dîner, représentation d'une tragédie, comme la veille il y avait eu comédie. Le sujet de la pièce était l'infortune de Didon. On vit Iris et Mercure descendre du ciel, et y remonter à l'aide de machines [2] qu'on admira singulièrement; on vit tomber de la grêle, de la pluie, de la neige, le tout avec un art infini; [3] on se sépara ému de pitié et de terreur.... Cette brillante succession de banquets et de spectacles dura jusqu'au moment où les augustes personnages de la fête prirent la route de Woostoch, accompagnés de docteurs et de discours. Oxford était loin de regretter les dépenses énormes qu'avait entraînées cette visite : « elles furent faites, dit son historien, en l'honneur d'un homme accompli, non moins dévoué à Mercure qu'à Mars. » [4]

Ce fut en présence de cet homme que le Nolain prit la parole; et, s'il faut l'en croire, il ne se mesura pas

[1] *Deliciis literariis satiari non poterat.*
[2] *Machinarum ope.*
[3] *Arte multâ.*
[4] *Omnibus numeris absolutum, et Marti non minus quam Mercurio deditum* (Wood, I, p. 29, sqq.).

sans quelque succès avec les maîtres d'Oxford. « Il ferma la bouche jusqu'à quinze fois au pauvre docteur que l'Académie avait mis en avant, comme son coryphée, dans cette circonstance importante. »[1] Et sur quelle matière? sur le mouvement diurne et annuel de la terre, sur l'immensité de l'univers, sur les mondes sans nombre. « La terre est immobile, le monde est » fini et mobile, » disait l'Université avec Aristote et Ptolémée. « La terre tourne et le monde est infini, » disait Bruno, en s'appuyant sur Philolaus et Copernic. « La dispute s'envenimant, raconte Bruno, nos antagonistes en vinrent aux sarcasmes et aux injures. L'un d'eux, prenant une plume et du papier, s'écria : Regarde, tais-toi et apprends; c'est moi qui vais t'enseigner Ptolémée et Copernic.[2] Mais dès qu'il se fut mis à dessiner les sphères, il devint évident qu'il n'avait jamais ouvert Copernic... Un autre, ne sachant plus que répondre et soutenir, se dressa de toute sa taille, et, voulant terminer la discussion par une bordée d'adages érasmiens, qui devaient produire l'effet de coups de poing, il se mit à vociférer : Eh quoi! tu ne cours pas aux petites-maisons?[3] Toi, modèle

[1] Bruno, *Opp. it.*, I, p. 179.

[2] « *Vide, tace et disce, ego te docebo Ptolemæum et Copernicum.* » Ailleurs (Dial. III de *la Cena*), voici comment Bruno introduit l'un de ces adversaires : « Le docteur Nundinio, se disposant pour son rôle, se redressa, posa les mains sur la table, jeta un regard autour de lui, remua la langue avant d'ouvrir la bouche, leva au ciel des yeux sereins, fit partir des dents un petit sourire fin, cracha une fois, et puis se prit à parler : « *Intelligis, Domine quæ diximus?* » (Comp. *Sat. Mén.*, p. 79, où c'est l'auditoire, et non l'orateur, qui « sonorement et théologalement tousse, crache et recrache pour ouyr plus attentivement ».

[3] *Quid! nonne Anticyram navigas? tu ille philosophorum protoplastes, qui nec Ptolemæo, nec tot tantorumque philosophorum et astronomorum majestati quippiam concedas!* » I, p. 131. 183. *Opp. it.*

des penseurs, qui ne fais aucune concession ni à Ptolémée, ni à tant de grands philosophes et d'éminents astronomes ?..... Les autres mâchèrent leur langue.... »

Dans le même temps, Bruno demanda au sénat d'Oxford la permission de professer. Il composa une épître, dont le trait le plus remarquable était le titre qu'il y prenait, de docteur d'une théologie perfectionnée, de maître d'une sagesse plus pure et irréprochable, c'est-à-dire d'une théologie et d'une sagesse qui n'avaient encore de chaire ni à Oxford,[1] ni sur le continent. Cette permission lui fut accordée, et il choisit pour matière de ses cours deux sujets bien différents, l'un de physique ou de cosmographie,[2] l'autre de psychologie et de métaphysique à la fois. Ce dernier, c'est-à-dire la ques-

[1] Cette épître se trouve jointe à l'*Explicatio triginta sigillorum* (Londres, 1583), livre dont l'auteur fit hommage à l'Université d'Oxford. Elle présente plusieurs genres d'intérêt, elle révèle l'enthousiasme glorieux de Bruno, son indépendance bizarre, ses desseins de réforme. « Le Nolain, y dit-il, *magis laboratæ theologiæ doctor, purioris et innocuæ sapientiæ professor*, philosophe connu dans les principales académies de l'Europe, qui a fait ses preuves et a été accueilli honorablement, qui n'est étranger que chez les barbares et le vulgaire, qui réveille les esprits en sommeil, qui dompte l'ignorance présomptueuse et récalcitrante ; qui en toutes ses actions développe une sympathie générale pour l'humanité, qui aime d'une égale affection Italiens et Anglais, mères et jeunes épouses, têtes mitrées et têtes couronnées, gens de robe et gens d'épée, ceux qui portent capuchon et ceux qui n'en portent pas ; qui a pour règle de regarder, non pas au chef oint, ni au front marqué, ni aux mains lavées, ni au membre circoncis, mais à l'endroit où se trouve le visage véritable de l'homme, c'est-à-dire aux forces de l'esprit, aux qualités du cœur ; qui est détesté de ceux qui propagent la sottise et servent l'hypocrisie, cher à ceux qui aiment la probité et le travail, admiré des plus nobles génies... » Voilà qui est plus qu'une profession de foi. On se demande ce que dit Huet, en lisant cette ingénue confession, lui qui reprochait une jactance intolérable à Descartes, parce que celui-ci déclara aux magistrats d'Utrecht qu'il s'entendait bien mieux en philosophie que tous leurs académiciens (HUET, *Cens. philos. Cartes*, c. VIII, 6).

[2] *De quintuplici sphærâ.*

tion de l'immortalité de l'âme, avait le privilége de piquer l'attention des écoles, surtout lorsque le professeur venait d'Italie, où Pomponace avait rajeuni ce problème mystérieux; il servait en outre de pierre de touche en fait d'orthodoxie. Lassés des spéculations cosmologiques, les esprits éprouvaient çà et là le besoin de connaître davantage la vraie science, et la première certitude de l'homme, l'homme même, et dans cet être, ce qui en constitue le véritable prix et la dernière espérance, l'âme, la perpétuité de l'esprit humain.[1] Quelle solution le Nolain vint-il apporter aux étudiants d'Oxford? Il ne se borna point, comme tant d'autres, à rechercher si Aristote enseignait ou n'enseignait pas l'immatérialité, l'indestructibilité de l'âme, ni à examiner s'il professait une immortalité individuelle, ou bien une immortalité privée de conscience de soi, de mémoire, de personnalité.[2] Il décrivit, avec le feu d'une intuition vivante et parfois inspirée, l'immutabilité de la substance qui pense et veut en nous, de cette unité absolument simple, toujours identique, qui fait le fond de notre être.

> . . . Et unus et idem es. . . . . ,
> Immota omnino rerum substantia simplex.[3]

[1] A Bologne, par ex., dans la chaire même de Pomponace, un professeur ayant parlé longuement de Dieu et de l'univers; « *Anima, anima,* » crièrent avec impatience ses auditeurs.

[2] On se souvient que l'année même qu'éclata la protestation de Luther, en 1517, commença la longue et ardente dispute sur l'immortalité de l'âme en Italie, suscitée par le livre de Pomponace, et entretenue par Castellani, Aug. Nifo, Gasp. Contarini d'une part, et par Sim. Porzio et Cremonini de l'autre. Ceux qui ont suivi la vive discussion qui eut lieu en Allemagne de 1830 à 1840, sur cette même question, à propos d'une publication d'un disciple dégénéré de Hegel, Fr. Richter de Breslau, peuvent se représenter le degré d'emportement qu'eut la querelle italienne au XVI[e] siècle.

[3] Bruno, *de Triplici, Minimo et Mensura*, l. I, c. 3.

En vrai néoplatonicien, il n'hésita point à dire que la vie terrestre n'est qu'une sorte de mort ou d'agonie, et que mourir c'est s'élever à la vie véritable, ce qui, ajoutait-il, est compris de peu de gens :

Persentire datur paucis quam vivere nostrum hoc
Sit periisse, mori hoc sic veræ adsurgere vitæ [1].

Ainsi que Cardan et Campanella, [2] Bruno voyait dans le besoin que nous éprouvons de nous unir avec Dieu, un gage assuré de notre existence à venir.... Ce ne fut donc pas par ce côté que Bruno blessa les théologiens d'Oxford, dont Corn. Agrippa avait signalé l'ardeur subtile. [3] « Cette constellation de pédants, où l'ignorance la plus obstinée et la plus présomptueuse, s'unissait à une grossièreté rustique, capable de mettre la patience de Jupiter en défaut, [4] eut un autre motif de mécontentement, la théorie de la terre. La guerre entre les ptolémaïstes et les coperniciens, entre les péripatéticiens et les pythagoriciens, [5] vit succomber le Nolain en Angleterre.

Qu'il nous soit permis, pour faire voir que cette

[1] *Ibid.*, voy. 258. — Phil. Sidney semble avoir exprimé la même conviction dans ces vers pétrarquistes :

» Then farewell, World, thy uttermost I see;
« Eternal Love, maintain thy life in me! »

[2] Par ex, CARDAN, *de Utilit. ex adversis capiendâ*, II, 5 : « *Ut nos prorsùs unum cum Deo esse intueamur.* » — CAMPANELLA, *Prodromus philos. instaur.*, c. 25, p. 145 : « *Mens autem hominis et immortalis et divina ; descendit enim à causa infinitâ ad quam tendit, religione. Idem constat ex scientiis quas mens hominis tractat.* »

[3] *De vanit. scient.*, c. 3.

[4] BRUNO, I, p. 179, *Opp. it.*

[5] « *Peripateticæ exorbitantis philosophiæ caudatariam cum Ptolemaicis astronomiam.* » Orat. valediet. Witteb.

défaite était immanquable, de jeter un coup d'œil sur la marche des études, sur l'état de la philosophie sous le règne d'Elisabeth.

C'était entre les mains d'Elisabeth que se trouvait la direction, l'intendance des universités. La cour disposait de l'Eglise, et l'Eglise était maîtresse des écoles. Les changements qui survenaient autour de la reine, retentissaient sur-le-champ dans les Académies ; effet d'autant plus immédiat qu'Elisabeth, pédante dans un siècle de pédantisme,[1] rigoriste pour mettre sa chasteté hors de doute, ambitionnait l'honneur de protéger les lettres. Malgré les visites fastueuses de la cour, les universités s'appesantissaient et se consumaient. Cette triste langueur avait plusieurs causes, savoir, le génie de ceux qui influaient d'en haut sur l'instruction, les habitudes de ceux qui la recevaient, la dépendance enfin où se trouvaient, au dehors comme au dedans, les grands centres de la science, Edinbourg et Dublin récemment créés, aussi bien que les antiques siéges de Cambridge et d'Oxford. L'intrigant Leicester régissait Oxford, le circonspect Burleigh gouvernait Cambridge. A côté de l'aristocratie territoriale agissait l'aristocratie ecclésiastique, et celle-ci prédominait à tel point dans les colléges, que les principes de l'Eglise anglicane y formaient presque l'unique objet des études, sous la forme de théologie, soit dogmatique, soit polémique. L'esprit d'investigation ravivé par la Réformation était étouffé par l'esprit de controverse, par le zèle stérile d'évêques, em-

[1] C'est en Angleterre que Bruno écrivit ces mots : « *Mai la pedanteria è stata più in esaltazione per governare il mondo che à tempi nostri* » (II, p. 404).

pressés de consolider les conquêtes de leurs devanciers et d'en jouir. Celles des sciences qui doivent leurs perfectionnements à Rome ancienne ou moderne, étaient dédaignées ou proscrites. Le reste se glaçait, se pétrifiait; et les plus légères innovations étaient persécutées à l'égal des nouveautés théologiques. Les déchirements de l'Eglise durent diviser les universités. Tantôt c'était le triomphe des calvinistes rigides ou puritains,[1] tantôt celui des calvinistes relâchés ou épiscopaux : luttes moins acharnées que celles des gibelins et des guelfes, mais plus opiniâtres assurément que celles des whigs et des tories. L'air chagrin des uns frappa de mort les sciences, chose inutile, en effet, si la piété suffit à tout connaître, et chose condamnable, si les lumières n'engendrent qu'orgueil et rébellion. L'indulgence non moins imprudente des autres, multiplia parmi la jeunesse les penchants à une licence sans frein. Si les premiers faisaient perdre le goût du travail, les seconds détruisaient le respect de la discipline, et, avec l'ordre, la faculté de travailler. Les *ricos hombres* et les *hidalgos* d'Angleterre, les *noblemen* et la *gentry*, apportaient les défauts des classes supérieures, dépravées et superficielles au milieu de leur dévotion scolastique, et se pliaient facilement à ce tissu de menées et de brigues entre les gens de la reine, favorables aux épiscopaux, et les créatures de Leicester, cabalant dans l'intérêt des puritains. C'étaient les puritains, appelés alors les Ecossais ou Boréaux, qui l'emportaient d'ordinaire,

[1] « *No bishop, no king* » était leur mot d'ordre. Aussi Spenser plut-il fort à la reine (*Fairy Queen*) en nommant les Puritains :

« Ungracious crew, which feigns demurest grace. »

grâce aux ruses de leur protecteur dissimulé. Par leur influence, les mouvements nés de la Renaissance se ralentissaient ou déviaient de plus en plus; et leur influence elle-même ne s'arrêta qu'après les spirituelles attaques de l'*Hudibras* de Butler.[1]

Aussi la philosophie était-elle généralement dédaignée et ignorée;[2] Celle qu'on enseignait d'office eût mérité de l'être. En vertu des statuts, Aristote seul devait servir de base aux études. « Les bacheliers et les maîtres ès-arts qui ne le suivent pas fidèlement sont passibles d'une amende de cinq shellings par point de divergence, ou seulement pour toute faute commise contre la logique de l'*Organon.* »[3] Encore si on l'avait consulté avec patience, interprété philosophiquement; si l'on en avait extrait la substance, pour la convertir en un corps homogène de doctrines efficaces! Dans le dessein de régénérer cet enseignement, Bruno s'était rendu à Oxford, première école d'Angleterre, « son œil droit, la lumière de tout le

[1] Ce poème « humoristique » est composé dans le genre du *Don Quixotte*, de la *Satire Ménippée*, dans le style nommé par les Anglais *doggeral rhumes*, et il rendit à la philosophie le même service que le *Mariage forcé* ou l'*Arrêt burlesque*.

[2] On loue parfois Elisabeth d'avoir montré des sentiments de libéralité à l'égard des lettres, d'avoir laissé Shakespeare choisir ses sujets à son gré, et disposer à son aise des événements du règne de Henri VIII (Voy. MM. Guizot, *Vie de Shakespeare*, en tête de la traduction, et Villemain, *Essai litt. sur Shakespeare*, p. 152); mais on doit ajouter que la philosophie ne pouvait fleurir, sous un règne qui donna tant de pouvoir à la Chambre-Etoilée. Avec quelle méticuleuse vigilance ce tribunal surveillait les imprimeries! Pour être plus en état de remplir ses devoirs, en 1585, il n'autorisa aucune presse hors de Londres, excepté une à Oxford et une autre à Cambridge. Rien ne pouvait se publier loin de ses regards; plus d'un volume fut saisi par ses ordres, plus d'une presse mise en pièces. La France était l'asile de la liberté, comparée à ce régime de surveillance.

[3] *Stat. Oxon. Tit.*, VI, sect. 2.

royaume. »[1] Le terrain était peu propre au genre de culture que Bruno voulut y introduire. Les écoliers étaient ignorants, insouciants, grossiers, irréligieux, occupés à boire et à se battre en combat singulier, à *toaster*[2] dans les *ale-houses* et les *country-inns*, ou à parcourir, dans « la noble science de la défense, » les degrés d'élève, de prévôt, de maître ; enfin, ils prenaient leurs aises partout,[3] aux cours comme aux cabarets. Les professeurs célèbres vivaient, non à Oxford, mais à la cour, au rendez-vous des beaux-esprits ; et ceux qui étaient à leur poste, pleins d'antipathie pour la philosophie et la haute science,[4] cultivaient les mots de préférence aux choses, s'adonnaient à l'art de déclamer à la cicéronienne,[5] et non aux

[1] *The right eye of England — The light of whole realm.* — Quoique plus récente, l'Académie de Cambridge s'élevait au-dessus d'Oxford par une plus grande mesure de liberté, par un développement plus large dans les études, par quelques améliorations réelles. Elisabeth avait pour Cambridge une certaine prédilection.

[2] Les étudiants croyaient imiter ainsi les libations romaines et le προπίνειν des Grecs. Cette pente à l'ivrognerie et au duel, et les mœurs qui accompagnaient le défaut de politesse, s'enracinèrent tellement, qu'un des disciples et des adversaires de Locke, l'évêque Brown de Corck, ne réussit pas plus à les détruire que le chancelier Bacon (BROWN, *Of drinking in remembrance of the Dead*, 1715 ; — *Of drinking healths*, 1716.— *Howe's chronicle*, 1604 ; *Supplemental apology*, p. 443, sq.). — « J'ai vu dans nos universités, écrivait encore en 1783 Knop, l'immoralité, l'ivrognerie, l'ignorance et la présomption s'étaler sans honte au grand jour » (*On liberal education*, p. 367).

[3] « *Take mine ease in mine inn*, » c'était le bonheur de Falstaff ; et dans ces cabarets ne se rencontrait pas l'esprit des Chapelle, des Chaulieu, des Piron (Voy. R. BURTON, *Anatomy of melancholy*, p. 191, édit. 8e). Il est permis de rappeler que Puffendorf regardait comme un des caractères distinctifs du génie britannique « *le soin qu'ont les Anglais de prendre leurs aises* » (Introd. à l'*Hist. univ.*, l. IV, c. 1).... Cfr. BRUNO, *Opp. it.*. II, p. 247.

[4] *Vedova de le buone lettere, per quanto appartiene a la professione di filosofia e reali matematiche* » (BRUNO, I, p. 183).

[5] « Les quatre facultés n'en forment qu'une seule, celle des grammairiens, » pouvait-on dire avec sir Ph. Sidney, comme avec Argentino (*Opp.*, 1592, I, p. 7). Sidney, qui avait étudié à Oxford, écrivait à Robert, son frère : « Tandis qu'on y poursuit les mots, on néglige les choses, *dum verba sectantur, res*

labeurs des recherches philosophiques. « Combien, ajoute Bruno, cette Académie, aujourd'hui veuve des bonnes lettres, a décliné! Autrefois du moins, bien qu'en langage barbare et sous le froc, elle honorait les sciences spéculatives et mathématiques. Elle n'accorde la maîtrise en philosophie. et le doctorat en théologie, qu'à ceux qui ont puisé d'abord à la source d'Aristote.[1] Ses élèves, pour n'être point parjures, ont établi trois sources dans l'Université, donnant à l'une le nom d'Aristote, appelant l'autre Fontaine de Pythagore, la troisième Fontaine de Platon. Il n'est personne qui, après avoir passé trois ou quatre jours dans ces colléges, n'ait bu non-seulement à la source d'Aristote, mais à celles de Platon et de Pythagore. C'est à ce prix qu'ils se donnent à Aristote; leur amour des études ne va pas au delà... »[2] Néanmoins (cet exemple était de nature à désabuser Bruno), un jeune dialecticien nommé Barebone, ayant essayé en 1574 d'attaquer Aristote d'après les principes de Ramus, le sénat le dégrada et le contraignit à s'exiler.[3]

Ajoutons que, longtemps après le départ de l'Italien,

*ipsas negligunt.* » Aussi, peu de noms considérés parmi les maîtres : Hooker en logique, Jewel en rhétorique, J. Raynolds en grec, Drusius en théologie. L'Espagnol Antoine Corrano, soupçonné vers 1575 de pélagianisme, traîna des jours pénibles au milieu des troubles suscités par ses accusateurs, c'est-à-dire par ses collègues. Le Français Baron, accusé du même crime vers 1590, fut obligé de se démettre de sa charge et de rentrer en France : « *Fugio*, dit-il, *ne fugarer.* » L'Italien Alberic Gentile, le précurseur de H. Grotius dans la législation internationale, se déclara hautement contre le grand Alciat, contre l'alliance des langues et de l'histoire avec le droit, afin de rester tranquillement en place (Voy. Fuller, *Worthies*, p. 145).

[1] « *Nullus ad philosophiæ et theologiæ magisterium et doctoratum promoveatur, nisi epotaverit è fonte Aristotelis.* »

[2] Bruno, *Opp. it.*, I, p. 226.

[3] Wood, *Ant. Oxon.*, I, p. 292.

Oxford resta dans cette situation hostile aux libres élans de l'intelligence. En 1645, on y jeta, d'après le plan de Bacon, ou plutôt à l'imitation des Italiens, les fondements d'une Académie des sciences naturelles, qui, depuis transférée à Londres, reçut le titre de *Royal Society*.[1] Cependant ce ne fut que la venue de Locke, et l'irrésistible popularité de son *Essai sur l'entendement humain*, qui sauva Oxford et la philosophie anglaise. Jusque-là y avait dominé un clergé jaloux, représenté par Samuel Parker, l'un des antagonistes de Descartes, et du, *Je pense, donc je suis*. Cambridge fut ramené à la vie plus tôt et par une voie opposée, par les adversaires de Hobbes, par des platoniciens tels que Gale, H. More, R. Cudworth, précédés eux-mêmes par des mystiques comme Fludd, Dighby, Pordage. La mysticité est, en effet, l'antidote et comme le réactif d'une orthodoxie morte et d'un formalisme épuisé; elle fit à Cambridge ce que la philosophie expérimentale, particulièrement appliquée à l'âme, opéra dans les établissements d'Oxford : elle affranchit, elle raviva les études que l'esprit humain fait sur lui-même.

---

## III.

Il a été question quelquefois d'un cercle dont Phi-

[1] Thom. Sprat (*Societ. regiæ Londin. hist.*) prétend à tort que les Anglais établirent les premiers des académies pour la culture des sciences naturelles. Il se trompe aussi bien que J.-B. Duhamel (*Hist. acad. reg. scient*., l. I, p. 9), qui revendique les honneurs de la priorité pour l'Académie des sciences de Paris.

lippe Sidney était le centre, et où, disait-on, Bruno aurait apporté des doctrines impies; d'un cercle de déistes, qui aurait devancé, préparé l'école nombreuse et puissante d'esprits forts et de douteurs, connus sous le nom de libres penseurs et d'infidèles; [1] parti qui triompha après les deux révolutions d'Angleterre, par la protection de Shaftesbury, l'ami de Locke. Il y avait en effet, à l'époque où Bruno vint à Londres, une sorte de club littéraire, imité des académies italiennes, présidé par Sidney, par Greville, et que la mort précoce du premier a seule empêché de devenir aussi célèbre que le club de la Syrène. [2] On remarquait parmi ses membres, Spenser, Harvey, Dyer, Temple. Spenser était alors le premier poète de sa nation, comme Corneille le fut de la sienne avant Racine. Dyer se plaça par son poème descriptif, *La Toison*, parmi les auteurs bucoliques et élégiaques; grave et sage gentleman, [3] il fut ambassadeur à plusieurs reprises. [4] Harvey fut honoré pour avoir donné l'hexamètre à la poésie anglaise, et si plus tard il fut raillé par l'Arétin britannique,

[1] *Free-thinkers*, *Infidels*; eux-mêmes se nommaient d'abord *Nulli fidiens*, et ne rougissaient pas de leur *neology*.

[2] A la Syrène, *at the Mermaid*, s'assemblaient autour de Walter-Raleigh, fondateur de cette société des hommes du plus beau génie, Shakespeare, Ben Jonson, Beaumont, Fletcher, Selden, Cottra, Carew, Martin, Donne, pour se livrer les plus animés combats d'esprit, *wit combats* (Fuller, *Worthies*, p. 126). Shakespeare surtout s'y montrait, comme Molière :

« Dans les combats d'esprit savant maître d'escrime. »

(Boileau, *Sat.* II).

Fuller le compare à un soldat anglais se mesurant avec un galion d'Espagne, c'est-à-dire avec Ben Jonson (Cfr. l'*Epître de Beaumont à Jonson*).

[3] Languet, *Ep.* LXXXIII.

[4] Les courtisans appelaient Sidney et Dyer les deux diamants de la cour de S. M. (« *The two very diamonds of her Majesty's court*, » Spenser); les poètes les assimilaient à Castor et à Pollux.

Nash, ce fut à cause de son engoûment pour l'Italie. William Temple, depuis l'un des chanceliers de Dublin, était disciple ardent de Ramus; il prit deux fois la plume en faveur du philosophe parisien, et commenta deux fois avant Milton ce genre de dialectique dont Sidney faisait grand cas.[1]

Il suffit de réunir ces noms pour s'apercevoir que le véritable objet de ce cercle était, non philosophique ou religieux, mais littéraire et poétique. Sidney, qui dans son *Arcadie*, avait imité Sannazar avec bonheur, et approché dans sa *Défense de la poésie*, des bons prosateurs, comme il avait presque atteint Cowley dans le genre anacréontique, Sidney travailla de concert avec ses amis, à guérir deux plaies des lettres anglaises, le pédantisme et l'*euphuïsme*. Ce dernier terme exprime toute une époque littéraire, la subtilité dans les sentiments, l'afféterie, une phraséologie vide, alambiquée, bizarrement outrée :[2] système de mauvais goût qui régna à Londres comme le cultorisme à Madrid, comme à Paris le langage précieux qui contrefit le style de l'hôtel de Rambouillet. Mais si ce fut une réforme de goût,[3] et

[1] Voy. BANOSIUS, *Vita Rami*, v. fin.

[2] L'auteur d'*Euphues*, John Lilly, poète dramatique de quelque mérite, donna l'exemple de cet abus du bel-esprit qui fut flétri par Shakespeare :

> « Taffeta phrases, silken terms precise,
> » Three-piled hyperboles, spreece affectation,
> » Figures pedantical. . . . . . . . . . . . . »
>
> (*Love's labour lost*).

La peur des locutions triviales, des pensées communes, des « vulgarismes » jeta dans ce genre, ennemi du naturel, de la simplicité, et si funeste à l'art.

[3] Ce fut pour ramener aux sources permanentes du beau, que Sidney s'efforça de devenir « un Mécène. »

> « What Scipio, what Mecænas, wouldst thou find,
> » What Sidney now to thy great project kind. »
>
> OLDHAM, *Satire dissuading from poetry*).

non un changement de croyances qu'on y proposa; cette « coterie » ne saurait être comparée à la société où s'élabora l'arianisme moderne, à ce qu'on a faussement appelé le collége de Vicence, c'est-à-dire à la compagnie composée des Socins, de Cam. Siculus, Franc. Niger, Ochino, Alc. Gentile, Blandrata. L'orthodoxie protestante de Sidney est un fait incontestable; la pureté de sa foi était, aux yeux de Languet, plus blanche que neige.[1] Les circonstances qui ont accrédité le bruit que le club de Sidney était un foyer d'irréligion, se trouvent dans les écrits de Bruno. « Nous nous assemblions, raconte celui-ci, dans un appartement qu'on fermait avec soin. »[2] Cet appartement, cette *stanza* semblait aux Tolland, aux Voltaire, avoir plus d'analogie avec « les réunions du soir » où Proclus, dans Athènes, exposait mystérieusement ses doctrines internes,[3] et avec cet « entresol » de Versailles où, sous le Régent et Louis XV, l'abbé de Saint-Pierre, le marquis d'Argenson, Bolingbroke, conféraient ensemble sur des questions de morale et de politique, qu'avec le « réduit »[4] où les amis de madame d'Angennes résolvaient des cas de politesse et de style. Un des ouvrages les

La preuve qu'il réussit dans cette prétention, c'est le grand nombre de dédicaces qu'on lui offrit. Je ne citerai que celles de Daneau, H. Estienne, Litchfield, Spenser, Hakluyt, Scip. Gentile, Dav. Powel, Juste-Lipse, G. Gilpin, et enfin celles de Bruno.

[1] La mort empêcha Sidney d'achever la traduction anglaise de la *Vérité de la religion chrétienne*, par D. Mornay.

[2] I, p. 117.132, *Opp. it.*

[3] Ἄγραφοι συνουσίαι.

[4] Le « réduit » de l'hôtel de Rambouillet (aussi nommé cabinet, alcôve, plus tard ruelle), est la traduction de l'italien *ridotto* ou *conversazione*. Le célèbre club de Venise s'appelait un *ridotto*. L'ignorance seule en a fait une redoute.

plus fameux de Bruno, disait-on, a été composé dans ces séances nocturnes et clandestines. On s'est mépris sur la portée et le but de l'*Expulsion de la bête triomphante,* livre dédié en effet à Sidney. La bête qu'il s'agissait d'expulser n'était ni le pape, ni le christianisme, ni la religion; c'était la superstition, et notamment celle qui encombrait l'astronomie et le calendrier. C'est la physique, c'est la cosmologie nouvelle, ou plutôt l'astronomie moderne, que Bruno exposait et défendait dans cette compagnie d'élite; c'était la cause de Copernic qu'il y plaidait. L'Angleterre reconnaît aujourd'hui[1] que Bruno eut la gloire d'introduire chez elle, les théories qui ont enfin prévalu dans la science du ciel : gloire réelle, si l'on songe que Wright et Gilbert furent seuls à les adopter, et que François Bacon les repoussa avec une obstination qui lui paraissait une noble constance.[2]

Ce qu'il y a de singulier, c'est que l'idéaliste Bruno soutint Copernic, pendant que le sensualiste Bacon le combattait. On a supposé que Bacon s'opposait à la rotation de notre globe, précisément parce qu'elle était professée par un idéaliste : c'était supposer que Bacon connut Bruno. Il n'est pas probable qu'il ne l'ait pas vu,

[1] Voy. WHEWELL, *Hist. of inductive sciences,* I, p. 385. — Cfr. BRUNO, I, p. 125, sqq., *Opp. it.*

[2] L'exemple de Tycho-Brahé, qui ne pouvait se résoudre à croire au mouvement d'une masse aussi inerte, vile et grossière que la terre, l'approbation de Riccioli, Lajonchère, Morin, non moins acharnés contre une « si absurde hypothèse » que Gassendi le fut contre la circulation du sang; voilà ce qui confirma Bacon dans son incrédulité, comme cela dut servir d'excuse et d'autorité à Bellarmin et à Garasse. La poésie même donnait raison à Bacon par la plume de Buchanan, qui, dans des vers agréables, *de sphærâ*, défendit le système de Ptolémée, de même qu'au XVIII[e] siècle le cardinal de Polignac repoussa, dans son *Anti-Lucrèce*, les découvertes de Newton, comme autant de réminiscences dangereuses d'Epicure.

et cependant il ne prononce qu'une seule fois son nom.[1] Né en 1560, Bacon, qui à seize ans avait esquissé un système nouveau pour remplacer le péripatétisme, qui avait déjà visité la France pour y puiser une partie de ses innovations, ainsi que les observations avec lesquelles il composa son *Coup d'œil sur l'état de l'Europe*,[2] Bacon était depuis 1580 de retour à Londres, et y faisait le métier de courtisan plutôt que de philosophe, bien que la reine lui reprochât d'être philosophe, c'est-à-dire d'avoir un esprit chimérique, fort peu initié au dédale des lois et coutumes britanniques.[3] Le dédain qu'Elisabeth témoignait pour sa philosophie, Bacon lui-même le ressentait pour d'autres penseurs,[4] et sans aucun doute pour Bruno. L'opposition entre le naturaliste anglais et le métaphysicien d'Italie est caractérisée tout entière par ces deux phrases : « Il faut que les philosophes aient des ailes, » disait Bruno.[5] « Ce ne sont pas des ailes, mais des semelles de plomb, qu'il faut attacher à l'intelligence humaine, » répliquait Bacon.[6] Ces ailes ne semblaient à Bacon que les ailes d'Icare, qui

[1] *Opp.*, p. 471. *Aphorism. de auxil. ment.*, c. II.

[2] *A brief view of the state of Europe.*

[3] Voy. Birch, *Mem.*, I, p. 31. — Jacques Ier, le plus sage fou de l'Europe, selon Sully, sut mieux apprécier ce beau génie, et s'inclina en souriant devant « la philosophie de son ami Bacon qui, comme la paix de Dieu, passe tout entendement. »

[4] Platon et Aristote sont pour Bacon des « bavards, des rêveurs, des enfants, de stériles disputeurs ; » leurs opinions sont « des fantômes, des frivolités, des toiles d'araignée, *araneæ telæ*. » De tous ses contemporains Telesio seul obtint grâce et indulgence, parce qu'il n'opinait pas avant d'expérimenter « *non prius opinatur quam experitur* » (*Fab. de Cupidine*, p. 668). Opiner dans ce langage, c'est imaginer, penser, spéculer.

[5] Bruno, *Opp. it.*, II, 339, 341, 404. — *Già parmi aver l'ale*, dit aussi Corn. Bentivoglio.

[6] Charron avait aussi demandé du plomb plutôt que des ailes, et des brides plutôt que des éperons ; mais c'était pour l'imagination et non pour la raison.

fondent à la lumière de la réalité, et il préférait des béquilles.[1] Bacon avait raison en ce qu'il affirmait, et tort en ce qu'il niait; l'instrument de l'expérience est indispensable, mais la haute spéculation n'en est pas moins un besoin impérieux. Les succès de Bacon ne surprennent point, chez une nation essentiellement tournée vers le côté palpable et applicable des choses, et pour laquelle, malgré Berkeley et Collier, l'idéalisme sera peut-être toujours le système de la raison en délire.[2] On n'est pas surpris davantage du silence hautain que le chancelier de Jacques Ier garda sur l'ami de Sidney.

Les réflexions que Bruno fit sur les mœurs anglaises mériteraient, du reste, d'être mises à profit par les historiens du XVIe siècle, aussi bien que ses remarques piquantes sur les mœurs de l'Italie ou de l'Allemagne.[3] A parler généralement, il jugeait l'Angleterre avec sévérité. Les savants, à l'entendre, n'y sont que pédants. « J'ai causé sciences et lettres, dit-il, avec bon nombre de ces docteurs; j'ai trouvé que leurs raisonnements tenaient plus d'un bouvier que d'un esprit cultivé. » Ils partagent ce manque d'éducation avec l'immense pluralité de leurs compatriotes. « Les marchands et les artisans se distinguent par une grossièreté sauvage, et plus encore par une âpre cupi-

[1] Morin ne voulait pas que la terre volât, mais prétendait lui briser les ailes; (*Alæ Telluris fractæ*, est le titre de son livre contre Copernic). Bacon appliquait cela à l'esprit humain.

[2] « *Generis ratione furentis* » BUCHANAN.

[3] *Opp. it.*, I, 125-146; II, 224. Cf. Is. CASAUBON. *Epp.* 717 et 721. — Leibnitz et Bayle nous apprennent que le jugement porté par Bruno et Casaubon ne pouvait plus s'appliquer aux Anglais du XVIIe siècle (*Leibn.*, *Miscellan*, p. 28. *Bayle*, *lettre* 181).

dité. Les négociants, lorsqu'ils manquent de conscience et de bonne foi, sont facilement des Crésus; et les gens de bien, quand ils n'ont pas d'or, y deviennent vite des Diogènes. » Ce peuple qui se loue tant de son bon naturel,[1] est féroce au fond, et se trahit par l'accueil qu'il fait aux étrangers. « Chiens, traîtres, *cani, traditori*, sont les termes dont il les honore. La cour, il est vrai, les traite différemment. Leicester, dont la généreuse humanité est connue du monde entier, dont la gloire se confond avec celle de la reine et du royaume, marque une faveur particulière aux étrangers. Walsingham, Sidney et tant d'autres chevaliers imitent dignement Leicester : voilà les flambeaux de la Grande-Bretagne! Parmi les gentilshommes pauvres, attachés à ces grands seigneurs, il y en a qui ne s'élèvent guère au-dessus de la condition servile, si ce n'est par une certaine teinte d'urbanité... »[2] Bruno peint les habitants et les rues de Londres des mêmes couleurs, à quelques nuances près, que le Tassé l'intérieur de Paris.[3] Autant, selon le poète, Paris est sale et boueux, autant les Parisiens (en 1572) sont gens lâches et méprisables.[4] Suivant Bruno, le peuple de Londres est un troupeau de loups et d'ours; ses matelots, ses bate-

[1] « *Good natured people.* » Barclai (*Icon. anim.*, c. IV, p. 537) ajoute cette réflexion : « *Angli seipsos et suæ gentis ingenia eximie mirantur.* »

[2] C'est ce que Shakespeare nommait une bête apprivoisée, *tame animal* (*As you like it*, act. V, sc. 4). Bruno se plaisait à opposer à cette politesse « *la civilità de le mense oltramontane* » (I, p. 271); et ses expressions rappellent quelquefois celles qu'Altieri emploie, en comparant les passions anglaises aux passions italiennes. Voy. *Vita*, epoc. III, c. 10.

[3] De Thou raconte (*ad ann.* 1584) que Louis de Montjosieu, savant antiquaire, se ruina en se chargeant par patriotisme du soin de nettoyer Paris de ses boues.

[4] « *Uomini oltre a tutti gli altri vilissimi* » (T. Tasso, *Lettera*, 1572).

liers[1] sont, ainsi que ses places et ses quais, dégoûtants et dangereux. C'est un fort plaisant récit que celui des aventures auxquelles Bruno y fut exposé la nuit, en traversant et en longeant la Tamise; et ce récit n'a rien d'exagéré pour ceux qui connaissent l'une des imperfections du règne d'Elisabeth, cette police misérable dont les agents étaient aussi souvent assommés que corrompus.[2]

Y aurait-il quelque exaltation dans le tableau que le philosophe nous trace, comme une compensation de ces faibles commencements d'ordre civil, le tableau de la beauté des femmes, de leurs charmes naïfs, de leur âme élevée et ornée, le portrait de ces « nymphes si belles et si gracieuses, de ces dames si vertueuses et si agréables, qui ont la Tamise pour mère? »[3] Les Anglaises, ce semble, méritaient ces hommages, avant même qu'on pût croire qu'ils n'étaient offerts qu'à Elisabeth, à la « reine des fées. »[4] Avant la naissance de cette princesse, en effet, Erasme écrivit ces mots, dont les pages de Bruno paraissent être le commentaire, et qu'un philosophe satirique du XVIII[e] siècle[5] s'efforça vainement de démentir : « Voilà des nymphes dont la figure a des charmes divins, qui sont caressantes, faciles, et

[1] « *I scafieri e facchini Londroti* » (BRUNO, I, p. 180).

[2] Ce récit rappelle, par voie de contraste, la brillante description de Saint-Petersbourg et de la Newa par Joseph de Maistre, dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*. — Cfr. *Cena de le Ceneri*, dial. II. — On devine le sentiment qui dicta à Bruno ces mots : « *Sotto quel* temperato *cielo de l'isola britannica* » (II, p. 430).

[3] II, p. 312-130 : « *Belle e graziose ninfe, virtuose e leggiadre dame.* »

[4] Dans la *Fairy-Queen* de Spenser, Elisabeth joue le personnage de *Gloriana*.

[5] MANDEVILLE, *The virgin unmasked, or female dialogues* (entre une vieille fille et sa nièce). — Voy. ERASME, l V, ep. 10.

que l'on mettrait sans hésiter au-dessus des Muses. Elles ont une coutume qui n'a jamais été louée suffisamment. Elles vous accueillent partout avec des embrassements; elles vous embrassent quand vous les quittez; revenez-vous, les suaves baisers recommencent; vous laissent-elles, nouvelle distribution de baisers; se rencontre-t-on quelque part, profusion de caresses; en un mot, de quelque côté que vous vous tourniez, vous verrez tout embelli par leur tendre commerce. O Faustus, si vous aviez goûté une fois ce qu'il y a de délicat dans leurs personnes, et les parfums qu'elles répandent autour d'elles, certes vous voudriez voyager, je ne dirai pas dix ans, comme fit Solon, mais toute votre vie et toujours en Angleterre. »

Cependant Bruno, au lieu de prolonger ses voyages en Angleterre, revint à Paris, après le double départ de Mauvissière pour la France et de Sidney pour les Pays-Bas; et, la soutenance de la Pentecôte accomplie, il se dirigea vers l'Allemagne.

---

# LIVRE V.

## ALLEMAGNE.

### I

La première université que Bruno visita en sortant de France fut Marbourg en Hesse. On ne voit nulle part qu'avant d'arriver là, il eût passé par des villes dignes d'attirer son attention, telles que Strasbourg et Heidelberg : Strasbourg qu'habita vers 1570 Jérôme Zanchi, que visita au siècle suivant Vanini, et qui avait été élevé au rang des grandes Académies de l'Europe, par les efforts de Bucer et de Jean Sturm; Heidelberg, cette retraite enchantée des Muses, qui s'intitulait la Genève germanique, et qui, en 1569, avait comblé Ramus d'honneurs et de courtoisies.[1] Marbourg était connu en Europe, depuis le jour où Luther et Zwingle y avaient tenu leur colloque; son université était l'œuvre d'un Français, que la Hesse vénère comme son réformateur, d'un ancien franciscain, Lambert d'Avignon;[2] son nom se recommandait à Bruno par la

[1] Il est vrai que l'Electeur força les professeurs à recevoir Ramus, comme cela se voit dans les Actes de l'Université.

[2] L'Académie de Marbourg fut fondée en 1527, l'année où les troupes de

réputation du landgrave Guillaume, idolâtre des astronomes du temps, prince qui « se fiait plus à ses propres lumières qu'à celles des autres, et se gardait de suivre aveuglément Aristote et Ptolémée. »[1]

Les annales de cette université conservent un souvenir du court séjour de Bruno; elles nous apprennent « qu'il y fut immatriculé le 26 juillet 1586, en qualité de docteur en théologie de Rome, *theologiæ doctor romanensis*, par le recteur Pierre Nigidius, docteur en droit et professeur ordinaire de la philosophie morale. » Il était naturel qu'il demandât à donner des leçons de philosophie. Le recteur lui en dénia la faculté « pour de graves motifs, *ob arduas causas*. » Quels étaient-ils? Bruno avait-il refusé de signer un formulaire religieux ou une profession de foi philosophique? Le titre de docteur romain était-il un sujet d'exclusion? Quoi qu'il en soit, on lit dans ces mêmes annales « que le Nolain entra en colère, et s'emporta tellement qu'il alla insulter le recteur dans sa maison, comme si l'on en avait usé avec lui contre le droit des gens, contre les coutumes des universités allemandes, contre toutes les convenances et les devoirs. Il déclara qu'il ne voulait pas figurer plus longtemps sur la liste des membres de cette Académie; ce qui, ajouta Nigi-

Charles-Quint pillèrent Rome, et où la Suède et le Danemark embrassèrent le luthéranisme. Lambert y professa la théologie jusqu'à sa mort (1530); il avait adopté les doctrines de Luther à Wittemberg même.

[1] Bruno, *Orat. valedict.*, § X. Guillaume IV était l'ami de Tycho-Brahé. L'historien de ce dernier, Gassendi, dit : « *Generosus ille et nunquam satis laudatus princeps Uvillelmus Hassiæ landgravius* » (*Vita T. Brah.*, préf.). Un des successeurs de Guillaume, Philippe, fut l'ami et le bienfaiteur de Kepler.

dius, lui fut accordé sans peine. »[1] Il n'est pas à présumer que Bruno éprouva un refus parce qu'il était antipéripatéticien. Aristote ne régnait point à Marbourg. « Es-universités qui sont sous la domination du Lanthgrave de Hesse, dit E. Pasquier,[2] ils ont banni la philosophie d'Aristote pour embrasser celle de Ramus, se donnant ceux qui étudient en Dialectique le nom de Ramistes. » Bruno aurait-il émis sur le ramisme un avis défavorable, une censure formelle? Jérôme Treutler et Rodolphe Snell[3] ne l'eussent pas enduré sans impatience. On doit regretter que Bruno n'ait pu demeurer à Marbourg; il eût été à portée d'agir sur une école qui se rapprochait plus encore de Platon que de Ramus, l'école de Vultéjus, de Goclen et de Cassmann, laquelle à son tour aurait exercé sur l'Italien une heureuse influence.[4]

De Marbourg Bruno se tourna vers Wittemberg. Entrons avec lui au cœur du luthéranisme, et rappelóns-nous la situation où se trouvaient les institutions du réformateur saxon, depuis que la mort lui en avait enlevé la direction.

[1] A cette anecdote se lie une particularité qu'il convient de rapporter. Dans l'acte dressé par le recteur, on lisait, outre ces mots : « Je lui ai refusé cette permission, » *cùm eidem potestas per me abnueretur,* » ces autres paroles : « Avec l'assentiment de la Faculté de philosophie, *cum consensu Facultatis philosophiæ.* » Dans la suite, cette dernière phrase fut rayée, probablement parce que la Faculté, voyant la renommée de Bruno s'accroître, rougissait d'avoir approuvé la conduite de Nigidius; peut-être aussi, sur la demande d'un partisan de Bruno, Eglin, professeur à Marbourg après 1600.

[2] *Recherches de la France*, l. IX, c. 18.

[3] Snellius, Hollandais d'origine, et dont la carrière se termina à Leyde en 1613, était un esprit vraiment élevé; il avait d'ailleurs aussi le goût des encyclopédies lullistes, et, malgré son enthousiasme pour Ramus, il commenta le « Livre d'or de Mélanchthon sur l'âme, *aureum Philippi de animâ libellum* » (Voy. *Melch. Adam. Vit. Phil. germ.*, p. 507).

[4] Voy., sur l'école platonicienne de Marbourg, l'*Appendice VIII.*

En 1586 l'Allemagne, théâtre des premières guerres de religion, ne ressemblait pas au pays d'où venait Bruno, à la France. A dater de la paix de Passau, premier et imparfait monument que les nations chrétiennes élevèrent à la tolérance, la tranquillité régna dans l'empire durant cinquante ans. Les revers de Charles-Quint servaient d'instruction à ses successeurs. Ferdinand I^er^, au surplus, obligé de disputer la Hongrie à Soliman, avait besoin des secours combinés des princes germaniques. Maximilien II flatta semblablement les évangéliques, car il voyait le courage de leur côté, si la puissance était du côté des catholiques. Rodolphe II, roi modéré, mais par faiblesse et inaction, recherchait les secrets de la nature, plutôt que le secret de repousser les Ottomans, maîtres de la Hongrie. Une seule fois le désir lui vint d'accroître les domaines de l'Autriche, en autorisant l'archiduc Léopold à s'emparer de la succession des ducs de Clèves. Aussitôt les princes protestants tournèrent leurs regards vers la France, leur ancienne et inconstante protectrice, alors gouvernée par Henri IV, à qui cette querelle étrangère coûta la vie. Leur alliance se reconstitua plus fortement, en face de la ligue catholique, avec tous les signes avant-coureurs d'une lutte qui, comme la guerre religieuse de France,[1] devait durer trente ans, et amener Descartes en Allemagne. Il ne faudra rien moins que le traité de Westphalie pour compléter et exécuter le traité de Passau, que Ferdinand II cassa en 1629,

[1] La mort de Henri II, l'avénement d'un roi enfant fut en France le signal des guerres civiles.

comme Louis XIV révoqua l'édit de Nantes.[1] Après 1648 seulement, les deux partis vivront sans discontinuer côte à côte et sauront s'entendre religieusement; l'égalité succédera à la tolérance, à tel point que l'évêché d'Osnabruck sera catholique et évangélique alternativement, et que dans un grand nombre de temples chaque dimanche verra la messe succéder au prêche. On comprit de meilleure heure en Allemagne que la tolérance n'étant qu'une grâce est une injustice, et que l'égalité qui est un droit, seule digne des êtres pensants, est pour les chrétiens une sainte obligation; qu'enfin une entière liberté de conscience, réglée par une loi impartiale, garantie par la majesté du serment, est seule propre à faire régner la paix où ne règne plus l'unité de foi.

Les écoles aussi présentaient un aspect différent de celui des universités de France et d'Angleterre. La Réformation, en séparant princes et peuples, avait partagé les académies en deux classes bien distinctes. Outre les divergences amenées par l'infini morcellement du pays, suite du régime féodal, il y avait dès lors des diversités spirituelles bien autrement tranchées que les divisions géographiques. Dans chaque principauté les établissements littéraires dépendaient d'un chef soit catholique, soit évangélique, toujours également indépendant. Les talents, le caractère, les opinions et les conseillers du prince, différant d'Etat à Etat, souvent de règne en règne, la direction et la marche des col-

[1] Ce sont les effets de la révocation de l'édit de Nantes, qui tirèrent l'Allemagne de la rudesse que trente ans de guerre avaient mise dans les mœurs, et qui lui donnèrent l'industrie et la politesse.

léges variaient sensiblement. Les princes protestants, à la fois souverains temporels et spirituels, chargés de défendre « l'autel et le foyer, » [1] influaient sur l'instruction plus directement que ne le pouvaient faire les princes catholiques, qui devaient avant tout consulter la cour de Rome. Dans les affaires religieuses, ils prenaient de concert et observaient en commun des mesures applicables à tous leurs sujets. Tel était l'un des buts de la fédération dite Corps évangélique, titre si souvent profané dans les sanglantes rivalités de la politique. Mais en ce qui concernait l'enseignement scientifique, il n'y avait pas chez eux d'autorité centrale supérieure; tout demeurait abandonné au vouloir et au savoir du souverain respectif. Un prince éclairé soutenait les lettres et secondait la liberté de penser; un prince grossier ou fanatique laissait l'ignorance et l'intolérance maîtresses absolues. Spectacle opposé à celui de la France ou de l'Angleterre, en ce que, dans ces deux derniers pays, les études, régies par un seul et même pouvoir, se réglaient d'après une loi fixe et uniforme, et n'obéissaient qu'à un Etat unique et à une unique Eglise. N'en induisons pas toutefois que cette situation fût fatale aux progrès des lumières. Les diversités d'administration et de culte aidèrent même au développement de la science, en excitant une émulation féconde. Le moyen âge, au surplus, avait laissé dans les institutions de l'Europe des empreintes si profondes, que malgré le schisme, les écoles allemandes ressemblaient en plusieurs points aux écoles françaises,

[1] *Pro aris et focis* était la formule reçue.

anglaises et même italiennes. Elles parlaient encore le même langage, le latin; elles s'opposaient à l'adoption des langues nationales; [1] elles étaient en possession des mêmes prérogatives sociales, sous l'empire des mêmes usages et des mêmes méthodes. Il y avait même une certaine analogie quant aux rapports avec l'autorité religieuse, c'est-à-dire que, protestantes ou catholiques, les universités reconnaissaient la suprématie de la théologie, « de l'omni-science divine. » Là où l'instruction officielle n'était plus monastique ou théologale, elle était encore justiciable du clergé. [2] Les

[1] C'est peut-être en Allemagne qu'on écarta le plus longtemps la langue vulgaire des universités. Paracelse fut persécuté pour l'avoir préférée au latin; Thomasius fut calomnié pour le même motif, et les théologiens de Tubingue déclarèrent à Christian Wolff que « les doctrines les plus difficiles *in rebus philosophicis*, s'entendaient mieux en latin que dans une langue vivante. » Des Allemands eux-mêmes trouvèrent leur idiome « trop robuste, et si j'ose dire, farouche » (LEPELETIER DU MANS, *Dial. de l'orthog.* 1550, p. 72).

[2] Les désavantages de cette domination de la théologie se faisaient tristement sentir, chaque fois qu'un changement de règne ou de ministère occasionnait une modification dans les opinions religieuses de la cour. Ainsi, dans le temps où Bruno se rendit à Wittemberg, la Saxe était agitée par un mouvement de cette nature. L'électeur Auguste venait de mourir, et, avec lui s'éteignait la seconde génération des princes évangéliques. La haute intendance des affaires protestantes passa à l'électorat palatin, à Jean-Casimir, tuteur de Frédéric IV et zélé calviniste. Le faible successeur d'Auguste, Christian I[er], remarqué uniquement par la passion du vin qui abrégea ses jours, se laissa dominer par Jean-Casimir, son beau-frère. Celui-ci conçut le dessein de propager le calvinisme en Saxe. Le chancelier Nicolas Krell consentit à devenir son auxiliaire, « son complice. » Ils convinrent d'abolir les deux choses auxquelles se reconnaissait le pur et parfait luthérien, à savoir : la formule de concorde et l'exorcisme. Pasteurs et fidèles, églises et académies, tout se souleva; un ami du chancelier fut lapidé; une réaction violente se prépara sous la minorité du fils de Christian I[er], dont le tuteur, le duc Fréd.-Guillaume de Weimar, était luthérien inflexible. Nicolas Krell, après une détention de dix ans, monta courageusement à l'échafaud, laissant un exemple à O. Barnewelt, immolé en Hollande par les gomaristes victorieux des arméniens, c'est-à-dire grâce au triomphe du fanatisme sur le bon sens et l'équité. Comment la science pouvait-elle prospérer au milieu de disputes si farouches? Elle en était envahie, absorbée, quand elle n'en était pas entièrement étouffée (Voy. CASTELNAU, *Mém.*, l. VI, c. 10; LEIBNITZ, *Opp.* I, p. 522, édit. Dutens).

membres d'un consistoire luthérien procédaient d'ordinaire à la façon de messieurs de la Sorbonne; ils laissaient rarement les branches étrangères ou extérieures à la religion s'étendre au gré de leurs besoins. Tel le prince, tels les conseillers de consistoire choisis par le prince; tel le génie du fondateur, tels les règlements de l'université, et les relations des facultés laïques avec la faculté de théologie. Si beaucoup d'écoles sont établies au XVI<sup>e</sup> siècle en Allemagne, le patronage qu'exigent ou comportent les lettres, est mal entendu généralement; et la famille des Fugger [1] se montre souvent protectrice plus éclairée, plus attentive que la maison de Habsbourg.

Près d'un demi-siècle s'était écoulé depuis la mort de Luther; Mélanchton, son « fidèle Achate » [2] avait disparu plus tard; mais tous deux s'étaient endormis avec douleur, le premier en disant : je ne suis plus compris; le second : je ne suis pas encore compris. Personne n'avait pris leur place, si ce n'est deux partis, dont l'un était aveuglément attaché à Luther, et dont l'autre, appelé *les Philippistes*, tâchait d'imiter la réserve intelligente de Mélanchton, et qui tous deux n'avaient guère que les défauts de leurs chefs. Cinquante

[1] C'est un Fugger qui légua à l'Université de Heidelberg sa belle bibliothèque; c'est un autre Fugger qui chercha à négocier l'élargissement de Campanella (*de Lib. prop.*, p. 27).

[2] Ainsi le nomma, en 1587, Jean Grün, professeur de logique et d'éthique à Wittemberg, dans un écrit intitulé : *Philosophiæ origo, progressus*, etc., (p. 64). Dans ce même endroit, on remarque des paroles qui ne se prononçaient et ne s'approuvaient pas partout : « La lumière de la Parole divine ne peut être allumée sans la philosophie; la théologie et la philosophie ont toujours été unies dans la véritable église, comme Luther et Mélanchthon ont été appelés en même temps par la voix de Dieu à l'œuvre nouvelle.... » Bruno, qui connut Grün à Wittemberg, loue sa sagacité, *acumen* (*de lampad. Combin.*, dédic.).

ans après la présentation de la confession d'Augbourg, en 1580, fut consommé au couvent de Bergen le dernier acte législatif de l'église luthérienne, cette fameuse formule de Concorde, qui fut nommée, à cause des disputes qu'elle suscita, une formule de Discorde, [1] et qui, selon la remarque de Kepler, ne servit qu'au triomphe des jésuites. A partir de ce moment, le luthéranisme fut intérieurement abaissé par une nouvelle sorte de scolastique. Au lieu de mettre en œuvre les fondements de la Réforme, le libre examen et la méditation indépendante des Saintes-Ecritures, on se bornait dès lors à les commenter, et à les appliquer selon la règle inexorable d'un rigoureux symbole, et par conséquent à écarter, quelquefois à proscrire, tout ce qui, bien que contenu dans la Bible, ne se trouvait pas dans la formule de Concorde. Si l'ancienne scolastique puisait ses principes dans les Sommes, les Sentences, la Tradition, et ses procédés de raisonnement dans les traités de dialectique latins ou arabes, la scolastique luthérienne tirait les éléments de ses interminables argumentations, du *Credo* officiel de la Saxe et de l'*Organon* d'Aristote.

Toutefois, sous peine de tomber dans d'étranges méprises, hâtons-nous de reconnaître que cette seconde scolastique n'en était pas moins un progrès sur la première. Il était impossible que la Réforme reniât, oubliât tout à fait ses origines, et que l'impulsion imprimée par Mélanchton aux écoles évangéliques se perdît complètement. L'origine de la Réformation a

[1] L'électeur Auguste désirait opposer un *corpus doctrinæ* aux décrets du concile de Trente, et, du même coup, terminer à jamais toutes les controverses intestines.

été trouvée dans ce petit mot de *pourquoi* :[1] aussi tous les efforts pour rendre le dogme immuable, ou plutôt pour y enchaîner l'esprit germanique, furent-ils vains, et sous le régime de l'orthodoxie la plus ombrageuse, apparurent, à Wittemberg comme à Iéna, quelques lueurs de liberté philosophique.

L'impulsion imprimée aux écoles protestantes par Mélanchton avait été trop vive, d'un autre côté, pour qu'elle cessât d'agir dès 1600. Quels en étaient les caractères et les effets? Luther avait-il laissé à son aimable et candide compagnon, assez de pouvoir pour fonder les études sur une base quelque peu libérale? Les dispositions et les vues de Luther, à l'égard de la philosophie, ont parcouru deux phases confondues par la plupart des historiens. Pendant longtemps Luther fut l'ennemi déclaré non-seulement d'Aristote, mais de la philosophie. Dans sa jeunesse, au cloître des Augustins, il avait embrassé le nominalisme de cet Occam auquel il ressembla davantage dans la suite, en attaquant la papauté. Une fois séparé de Rome, il considéra la science des écoles comme la fausse science condamnée par Saint Paul.[2] Il rompit avec ce « fou d'Aristote »[3] qu'il jugea dangereux, d'abord par les arguties

[1] « Le mouvement actuel, écrivit Luther à Frédéric-le-Sage, gagne de tous côtés, parce que tout le monde se met à demander pourquoi, *warumb*? » (mars, 1521). « Il ne doit pas être permis, s'écria à la diète de Worms le docteur Eck, que chacun demande compte de toutes choses, *de quâque re sibi rationem reddi quisque postulet.* » « Il fallait croire simplement, dit Cheffonteines, sans une curieuse demande, à la pure Parole de Dieu, sans demander avec le diable *cur*, *quare*, *quomodo*, questions des incrédules et des infidèles... C'est le diable qui oppugna la Parole de Dieu par un *pourquoi* déjà au jardin d'Eden » (*Défense de la foy de nos ancestres*). Aussi vit-on répondre au « pourquoi hérétique » par un livre intitulé : *Le Parceque catholique*.

[2] 1, Tim. VI, 20 : Γνῶσις Ψευδώνυμος.

[3] « *Narr-istoteles* » le nomme Luther par un jeu de mot semblable, par un sentiment contraire à celui de Ch. Colomb appelant Strabon *Extrabon*.

auxquelles sa logique semblait avoir donné naissance, puis par sa morale, que des prêtres avaient osé prendre pour texte de leurs sermons, et qui (Luther insistait fréquemment sur ce point) entretenait « la pensée impie, que l'homme peut faire par lui-même le bien. » De même que Ramus s'attaqua à la dialectique, et Bruno à la physique d'Aristote, Luther se déchaîna contre sa morale. Aristote lui apparaissait comme le père de Pélage. Si Aristote « le moraliste » garde son empire, plus de péché originel, plus d'éternelle damnation, plus de rédemption par le sang du Christ!... Saint Paul alors demandera vainement que toute intelligence soit l'esclave soumise du Christ! Oui, pour devenir aristotélicien, il faut renoncer au Christianisme....[1] Voilà comment Luther appliqua l'antithèse célèbre de la sagesse du monde avec la folie de la Croix, la folie salutaire dont « cet aveugle païen n'a jamais ressenti la plus légère atteinte. »[2] Mais dans la dernière période de sa vie, lorsqu'il fallait édifier sur les ruines, et

[1] La XLI[e] des fameuses thèses est ainsi conçue : « Presque toute l'Ethique d'Aristote est l'ennemie la plus détestable de la Grâce, *tota fere Aristotelis Ethica pessima est Gratiæ inimica....* » « Qu'on mette tout à fait de côté, dit Luther ailleurs, les ouvrages d'Aristote et leurs commentaires, on n'y apprend rien; personne ne les a encore entendus; on y a perdu temps, peines et argent; bien de nobles âmes en ont été vainement chargées.—*Qui in Aristotele vult philosophari, prius oportet in Christo stultificari* » (*Opp. lat.*, édit. Iéna, I, p. 10. 130); Cfr. Sleidan, *de Statu relig. et reipub.*, II, 33; Lutheri, *Opp.*, édit. de Wette, I, p. 15. — On sait que, pour la même raison, le réformateur qualifia l'épître de saint Jacques de « *straminea epistola.* » Toute sa vie, il redoutait que les œuvres ne fussent mises au-dessus de la foi ou égalées à la foi. Campanella eut raison en disant :

« . . . . Un tedesco luterano,
» Che nega l'opre ed afferma la fede. »
(*Poesie*, p. 100).

[2] Luther, *Œuvr. allem.*, édit. Iéna, fol. 310, b.; Cfr. Bruno, *Opp. it.*, II, 272.

en même temps contenir l'illuminisme des anabaptistes, Luther modifia singulièrement cette opinion, et prêta l'oreille aux représentations de Mélanchton. Déjà il avait permis à son « grammairien » de citer Aristote avec éloge dans la Confession d'Augsbourg; plus tard, il lui accorda que « l'humaine raison, loin d'être un feu follet, était une faculté extraordinaire; que, si elle ne comprenait pas d'une manière positive ce qu'est Dieu, elle concevait du moins ce qu'il n'est pas; qu'enfin elle était quelque chose de surnaturel, un *soleil* et une *divinité* placés dans notre existence pour tout dominer, et plutôt fortifiés qu'affaiblis depuis la chute d'Adam. »[1] De proche en proche Mélanchton l'amena à convenir qu'il s'agissait, non pas de repousser la philosophie même, mais de la purger des rêveries absurdes de certains philosophes, *nugas philosophorum.* [2] Luther finit par regarder Aristote comme le plus pénétrant des hommes, *acutissimum hominem,* et son Ethique comme un des meilleurs ouvrages.... [3] Comment concilier ces contradictions, si ce n'est par l'influence bienfaisante de Mélanchton, qui appelait cette même Ethique « la plus précieuse des pierres précieuses, *insignis gemma.* »[4]

[1] Edit. de Wette, XIX, 1940; édit. Walch, XIX, 1778. — Aussi, ce que Luther ne parvient pas à prouver par des témoignages bibliques (*S. S. testimoniis*), il prétend le démontrer par des preuves tirées de la raison, par l'évidence naturelle (*evidenti ratione, klare Gründe*).

[2] Voy. MÉLANCHT., *Opp. théol.*, t. II. Cf. *Ep. Coloss.*, II, 8.

[3] *Comment. in Genes.*, fol. 137, b.; 125, b ; 708, a.; 709, a. « *librum præclarissimum.* » — MÉLANCHT., *Ethic. doct. elem.*, p. 165 : « *Libellum qui inter philosophos de virtutibus scriptos emicat, ut insignis gemma.* » Cfr. M. ADAM, *Vita Lutheri*, p. 79, b. — Aussi Arnold (*Hist. de l'Eglise et des hérésies*, en allem., l. XVI, c. 10) s'indigne-t-il qu'Aristote, chassé par la porte de devant, soit rentré par la porte de derrière.

[4] « *Non pudet me, si hujus mihi* Grammatistæ *dissenserit ingenium, meo*

Luther mort, Mélanchton continua à soutenir la cause de la pensée; et son appui était devenu d'autant plus nécessaire, que les disciples exclusifs de Luther déclamèrent avec plus d'impétuosité contre la science naturelle, contre les damnables études des païens. A leur avis, la science de saint Paul devait suffire : « Christ et Christ crucifié. » « Wittemberg, dit Christophe Jonas, doit toujours ressembler au vaisseau qui portait l'apôtre des Gentils de Judée à Mélite, et que sa présence sauva du naufrage. Tant que cette académie se laissera conduire par le seul Paul, elle restera debout. »[1] A de telles assertions, qu'eût réprouvées sans doute l'apôtre qui ne dédaignait pas de citer Aratus, Mélanchton répondit par une philosophie qui n'était pas étrangère au Christianisme, mais qui était attachée par-dessus tout à Aristote,[2] s'appliquant à le débarrasser des accessoires sophistiques de l'Ecole, à le présenter dans sa saine originalité; une philosophie qui, loin de s'en tenir cependant au péripatétisme seul,[3] prétendait le compléter, le redresser par le platonisme, par ce qu'il y a de meilleur dans toutes les doctrines de l'antiquité; une philosophie qui, désireuse de clarté, d'une sobriété sans sécheresse, d'une bonne et simple méthode,[4] était

*sensu cedere : quod et sæpius feci, et quotidie facio,* » avouait Luther (ADAM, *Vita Melancht.*, p. 170, b.).

[1] « *Ita et Academiam spero mansuram esse, donec Paulum vehat, hoc est, recte et fideliter enarrabit : hujus enim doctrina lumen est propheticarum et apostolicarum concionum* » (IONÆ, *Declam.*, I, p. 111, sq.).

[2] « *Alia secta plus, alia minus errorum habuit :* Peripatetica *tamen minus habet errorum quam cæteræ* » (MEL., *Theses*, 1542; th. VII).

[3] « *Quid Aristoteles senserit, ambigitur. Sed non puto suffragia philosophorum colligenda potius quam argumenta* » (MEL., *De anima*, p. 155).

[4] MEL., *Déclam.* I, p. 333.

en même temps ardente à rendre ses enseignements praticables, et à les conformer aux préceptes de la Révélation.[1]

---

# II

C'est à l'autorité de Mélanchton que sont dus les mérites que Bruno reconnaît à l'université de Wittemberg, c'est-à-dire une certaine liberté de discussion, et l'amour des lettres. Les Saxons, au surplus, partageaient avec les Suisses et les Ecossais, peuples de montagnes, la renommée de l'indépendance; et c'est un trait que Campanella leur accordait aussi bien que Bruno.[2] Frédéric-le-Sage, Jean-le-Constant, Frédéric-le-Magnanime, Maurice passaient pour défenseurs de la liberté. Leur école chérie, Wittemberg, était fréquentée par bien des catholiques, et particulièrement par les jeunes nobles de l'Autriche; elle comptait

[1] « *Amo philosophiam quæ res aliquas in vitâ demonstrat* » (*De anima*, p. 134).

Voy., sur le système de Mélanchton et ses effets, l'*Appendice* IX.

[2] « *Libertas philosophica,* » Bruno, *de lamp. comb.*, dédic. et *Orat. Valedict.* — Campanella, *de Monarch. hispanicâ*, c. XV ; Cfr. Castelnau, *Mém.*, l. II, c. 6 ; De Thou, l. LXXVI.

« Vous avez permis, dit Bruno au sénat de Wittemberg, à un étranger, à un homme éloigné de votre loi, d'enseigner en public : quelle humanité ! Votre justice n'a pas écouté les insinuations semées contre son caractère et ses opinions. Vous avez souffert, avec une admirable modération, sa véhémence à attaquer cette philosophie d'Aristote qui vous est chère ! » Toutes ces qualités sont résumées dans le terme de *libertas philosophica*, qui a été reproché à Bruno comme une adulation criminelle, et qui fut cependant, quant à ses rapports avec cette académie, une expression juste : « *Non credetis me falso adulari vobis,* » avait dit le philosophe.

presque autant d'auditeurs de cette communion que l'université voisine, Ingolstadt, où résidait cependant une colonie de jésuites, rivale du collége de Munich.

La cause de cette affluence était le zèle scientifique des Wittembergeois. « Wittemberg, s'écrie Bruno, est l'Athènes de la Germanie! La Vierge Minerve est sa mère de famille! »[1] Cette académie n'avait point, il est vrai, la grâce et la vivacité des Athéniens, mais elle honorait les auteurs attiques, elle honorait le souvenir de cette ville, mère et nourrice des arts. Elle pouvait être comparée, par son érudition, avec cette Alexandrie que Cruciger avait, dès 1537, proposée à son imitation.[1] Guidée par le *grand Philippe*, elle était devenue la ville la plus instruite et la mieux instruite de l'Allemagne, la reine des écoles germaniques.[3] Une foule d'étrangers brûlaient, dit Bruno, de visiter ce palais de la sagesse, de contempler ce palladium des lettres. Des Grecs sont émerveillés de l'élégance et de la facilité avec laquelle on y parle et on y enseigne leur langage harmonieux : « ce n'est plus l'Allemagne, c'est l'Italie qui désormais méritera le titre de barbare![4] Ce qui

[1] Les ennemis mêmes de Wittemberg ne l'accusaient guère de fourmiller de Béotiens. On rappelait, il est vrai, les plaisanteries de Tuilio et de Vigilio : « Pourquoi l'Italie se mettrait-elle en peine des inepties de la barbare Germanie?.... » « Les Allemands doivent porter leur cerveau sur le dos, puisqu'ils produisent des ouvrages plus laborieux que spirituels! » Mais on convenait tacitement qu'elles ne s'appliquaient point à Wittemberg.... (Voy. BRUNO, *Orat. valed.*, §. XVI. Cf. MARESII ep. l. II, 26; satyr. p. 373. BARCLAI, *Icon. anim.* p. 557).

[2] MÉLANCHT., *Déclam.* I, p. 55.

[3] « *Tanta universitate, in amplissimâ, augustâ, potentissimâque Germaniâ, principe* » (BRUNO, *de Lamp. comb.*, dédic.). « *Istius domus sapientiæ visendæ amore concitatum, flagrantem spectandi Palladii istius ardore* » (*Orat. valed.*).

[4] « Ιταλία βαρβαρία! *Italia nil nisi barbaries est!* » (Voy. ADAM, *Vit. phil. germ.*, p. 387).

flatte ces voyageurs, c'est de voir qu'à Wittemberg on cultive non-seulement la littérature classique ou sacrée, mais les littératures modernes.[1] Attirés par la curiosité[2] dans la cellule de l'Augustéum, devant la chaire ou sur la tombe de Luther, sur les sépulcres de Mélanchton, de Frédéric-le-Sage, de Jean-le-Constant, ces pèlerins de la science restent captivés, souvent durant quelques années, par les leçons d'un Major, d'un Wesenbeck, d'un Leyser, d'un Mylius, d'un Strubius, d'un Albinus.[3] Dans un siècle d'intolérance, ils apprécient avec reconnaissance la simple et franche hospitalité qu'ils y reçoivent libéralement. « Vous ne m'avez pas questionné, dit Bruno à cette même académie, sur ma foi que vous n'approuvez pas ; vous n'avez tenu compte que de mes dispositions pour la charité et la paix, la philanthropie et la philosophie; vous m'avez permis d'être simplement ami de la sagesse, amant des muses; vous ne m'avez pas interdit d'exposer sans retenue des opinions contraires aux doctrines reçues parmi vous.... Quoique chez vous la philosophie ne soit ni but, ni moyen; quoique votre piété sobre, pure, primitive, vous fasse préférer l'ancienne physique et

[1] Ainsi la Faculté de philosophie appela le Dauphinois Sallenius à professer la littérature française, afin, dit le doyen Burcard, que « la langue d'Anne Du Bourg, saint martyr du Christ, fût apprise de tout le monde. » Non-seulement on ôtait son chapeau en prononçant à Wittemberg le nom de Cujas, mais on expliquait tantôt Homère, tantôt Ronsard, le chantre des Francus, « l'Homère de Vendôme » (Voy. une page curieuse sur l'universalité de la langue française au milieu du XVIe siècle, chez Lepeletier du Mans, *Dial. de l'orthogr.* p. 92, sq., p. 116-136).

[2] « *Ad vos pro laribus vestris perlustrandis venissem*, etc. » Bruno.

[3] Nous sommes forcé de renvoyer au livre de *Lampade combinatoria*, dédicace. On y verra les noms, les titres, les mérites divers des principaux maîtres que Bruno connut et fréquenta à Wittemberg (*Opp. lat.*, *ed. Gfrœr.*, p. 628-633).

les mathématiques d'autrefois, vous m'avez pourtant laissé professer un système nouveau.... Vous ne vous en êtes pas irrités; [1] vous vous êtes conduits en sages, avec humanité et urbanité, avec le désir sincère d'obliger et de servir.... [2] Loin de restreindre la liberté de penser, et de ternir votre réputation d'hospitalité, vous avez traité le voyageur, l'étranger, le proscrit, en ami, en concitoyen; [3] vous l'avez mis en état, par le fruit de ses leçons, de se garantir des injures de la pauvreté; vous avez su repousser toutes les calomnies répandues contre lui, pendant les deux années qu'il vient de passer dans vos murs, à l'ombre de votre bienveillance. Vous l'avez comblé d'honneurs et de grâces; vous vous êtes pressés autour de lui pour l'entendre, jeunes et vieux, adolescence instruite et aimable, graves et prudents sénateurs, célèbres et savants docteurs! » [4] Le ton duquel ces remerciements sont prononcés ressemble, quoique moins mesuré, moins simple, aux accents avec lesquels Ramus rendit grâce à l'université de Bâle de « l'hospitalité douce, libérale, pleine d'humanité, » qu'elle lui avait offerte, avec les marques de l'enthousiasme le plus flatteur. [5]

[1] « *Me Ioviâ quadam mente pertulistis et iniquis meis maxime placidas aures porrexistis* » (*Orad. valed.*, § XVI).

[2] « *Moderantiæ, urbanitatis et longanimitatis* » (*Ibid*).

[3] « *In angusto exilio patriam amplissimam* » (*Ibid.*, § XIV).

[4] Nous avons rapproché dans cette analyse la dédicace du traité de *Lampade combinatoriâ* de l'*Oratio valedictoria* : à quoi l'identité des sentiments et des expressions nous autorisait.

[5] « *Jucundum, liberale, humanum hospitium.* » Le désir de Ramus avait été, comme celui de Bruno, que son dernier discours devînt pour ses hôtes un monument de sa reconnaissance (*grati animi monumentum*) et un souvenir de son admiration pour cette nation helvétique, caractérisée à la même époque par ces vers du Tasse et de Campanella :

« . . . *Elvezj, audace e sera plebe* » (GIERUSAL. LIB. I, 63).

Wittemberg et Paris, voilà quelles sont pour Bruno les académies de l'Europe les plus libérales. De même qu'il avait recommandé aux Parisiens Lefèvre d'Etaples et Charles Bouillé, il préconise devant l'université de Wittemberg, solennellement assemblée, dans un intéressant *Discours d'adieux*, Albert-le-Grand, « sous plusieurs rapports supérieur à Aristote, son maître; » [1] le pythagoricien Cusa, l'incomparable Copernic [2] qui « en

« Se voi più innalza al cielo, o rocche alpestre,
*Libertà*, don divin, che sito altero;
Perchè occupa e mantien d'altri impero
Ogni tiranno con le vostre destre » (*Poesie*, p. 99).

[1] Albert-le-Grand est vénérable à Bruno, non-seulement parce qu'il aima la philosophie naturelle, mais parce qu'il revendiqua le principe de la liberté de penser : « Je ne demande pas le nom de l'auteur d'un système, disait le scolastique de la Souabe, je demande si le système porte le cachet de la vérité, *probatæ veritatis rationem* » (*Opp.*, t. I, p. 288, édit. 1651).

[2] Peu de philosophes, au XVI[e] siècle, furent justes ou reconnaissants à l'égard de Copernic. Gassendi loue avec raison Ramus des respects qu'il témoigna pour l'astronome prussien (*Vita Copernici*, p. 46); mais il néglige de citer au nombre des éloges donnés à Copernic (p. 24-44) ceux de Bruno, qui rempliraient plusieurs pages, et dont voici le plus connu :

« Hiç ego te appello, veneranda prædite mente,
» Ingenium, cujus obscuri infamia secli
» Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
» Murmure stultorum, generose Copernice, cujus
» Pulsarunt nostram teneros monumenta per annos
» Mentem, cun sensu ac ratione aliena putarem,
» Quæ manibus nunc attrecto teneoque reperta.
» Posteaquam in dubium sensim vaga opinio vulgi
» Lapsa est, et rigido reputata examine digna,
» Quantumvis Stagyrita meum noctesque diesque
» Græcorum cohors, Italumque Arabumque Sophorum
» Vincirent animum, concorsque familia tanta;
» Inde ubi judicium ingenio instiganti, aperiri
» Cœperunt veri fontes, pulcherrimaque illa
» Emicuit rerum species; nam me Deus altus
» Vertentis secli melioris non mediocrem
» Destinat, haud veluti media de plebe, ministrum
» Atque ubi sanxerunt rationum millia veri
» Conceptam speciem facilis natura reperta

deux chapitres, dit plus que tous les péripatéticiens ensemble dans toutes leurs physiques, y compris Aristote; » enfin ce Paracelse « dont la médecine tient du prodige. » « Ces grands hommes, poursuit le Nolain, sont vos compatriotes; si vous les prenez pour guides, vous n'avez nul besoin de voyager en Grèce ou dans l'Orient; vous possédez des richesses plus considérables que tous les trésors des climats lointains; vous n'avez point à aborder avec Pythagore les prêtres de Memphis, avec Archytas les plages de l'Italie, ni la Sicile avec Platon, ni la Perse et l'Inde avec Apollonius de Tyane. La Germanie a ses Theut, inventeur d'une écriture jusque-là inconnue; elle a ses Salmonée, dont les foudres rivalisent avec celles de Jupiter; elle a ses Vulcain, ses Prométhée, ses Dédale, ses Esculape, ses Endymion, ses Ptolémée. La sagesse a dressé ses tentes sous votre ciel. Aussi n'oublierai-je jamais ces arbres dont les ombrages m'ont si souvent abrité, ni ces sources au bord desquelles j'ai si souvent respiré la fraicheur de l'air.... »

A Bâle, où Calvin avait composé son chef-d'œuvre, cette *Institution chrétienne* qu'il dédia à François I$^{er}$, Ramus célébra avec orgueil les qualités et les actes de son compatriote. « Calvin est une des lumières des Gaules, un des flambeaux de l'Eglise chrétienne! » [1] Bruno ne pouvait se dispenser, à Wittemberg, de s'incliner devant la statue de Luther; mais il pouvait du

» Tum demum licuit quoque posse favore Mathesis
» Ingenio partisque tuo rationibus uti. »

(*De Innumerab.*, III, c. 9, p. 327).

[1] RAMUS, *Ad senatum popul. Basil.*, p. 58.—Cfr. SEPULVEDA, *Opp.* p. 538.

moins le louer avec moins d'exagération, avec plus de vérité. Ignorait-il donc qu'Ingolstadt fût à quelques milles seulement? Sa harangue était, d'ailleurs, destinée à l'impression. Au lieu de réfléchir aux suites de ses discours, il prit à tâche de surpasser en mépris ou en haine les imprécations les plus brûlantes ou les plus corrosives de Luther même. [1] « Quel est celui, demande Bruno, dont j'ai passé jusqu'ici le nom sous silence? Le vicaire du tyran des enfers, à la fois renard et lion, armé des clefs et de l'épée, de ruses et de force, de finesses et de violence, d'hypocrisie et de férocité, avait infecté l'univers d'un culte superstitieux et d'une ignorance plus que brutale, cachés sous le titre de divine sagesse, de simplicité agréable à Dieu. Personne, rien n'osait s'opposer à cette bête vorace, lorsqu'un nouvel Alcide se leva pour ramener ce siècle indigne, cette Europe dépravée à un état plus pur et plus heureux : d'autant supérieur au premier Hercule, qu'il a accompli de plus grandes choses avec moins d'efforts, puisqu'il a tué un monstre plus puissant, plus dangereux que tous les monstres des siècles passés.

De clavâ noli quærere, penna fuit. [2]

Et d'où vient ce héros, si ce n'est de Germanie, des rives florissantes de l'Elbe? C'est ici que ce Cerbère,

[1] *Oratio valedict.*, XI.—Il faut remarquer cependant que Bruno, dans cette même harangue, exalta Paul III, le pontife qui avait agréé la dédicace du livre de Copernic.

[2] Luther avait dit lui-même (*de Servo arbitrio*) : « Que sommes-nous, nous autres prédicateurs? Ce qu'on disait de la plaintive Philomèle : *Vox est prætereaque nihil.* »

ce chien à trois têtes, à la triple tiare,[1] a été tiré du ténébreux Orcus, forcé de regarder le soleil, et de vomir son venin. C'est ici que votre Hercule a triomphé des portes de diamant qui ferment l'enfer, et de la cité qu'enlacent trois murs et les neuf bras du Styx. Tu as vu la lumière, ô Luther, tu l'as contemplée, tu as entendu l'esprit de Dieu qui t'appelait, tu lui as obéi, tu as couru, sans armes et faible, au-devant de cet affreux ennemi des grands et des rois; tu l'as combattu avec ta parole et, couvert de dépouilles et de trophées, tu es monté aux cieux! »

C'est de ce passage qu'on a inféré que Bruno avait embrassé pompeusement à Wittemberg la foi luthérienne: conjecture évidemment insoutenable, lorsqu'on examine le document sur lequel on prétend l'établir.[2] C'est à ce même endroit que certains auteurs ont rapporté un bruit qui avait cours au XVII[e] siècle, et qui rendait Bruno redoutable ou odieux à bien des

[1] C'est en ce sens qu'est conçu le sonnet de Milton sur les massacres piémontais (*the triple tyrant*).

[2] Dans l'*Oratio valedictoria*, Bruno dit : « La sagesse a dressé parmi vous, pour les sacrifices et les sacrements, une table plus parfaite, *reformatiorem mensam.* » Mais dans le *De lampade combinatoriâ*, il convient qu'il a lui-même des convictions religieuses réprouvées par les Wittembergeois, « *non in vestræ religionis dogmate probatum.* » S'il se prosterne devant Luther, c'est parce qu'il voit en lui « le libérateur des esprits, le rénovateur de l'ordre moral. » Pour son propre compte, il n'est partisan ni de Wittemberg, ni de Rome: il espère que le temps viendra « qu'on n'adorera plus le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem » (*Saint Jean*, IV, 21); il professe « une théologie plus élaborée, plus épurée encore que celle des réformés. » Quelle est cette foi *magis laborata?* Ce qu'il appelle tour à tour l'amour des hommes, *humanitas*, *philanthropia*, ou l'amour de la sagesse, *sapientia*, *philosophia* (Cfr. *Spaccio*, II p. 188-211). Le *Discours d'adieux* a précisément pour objet de peindre, de rendre aimable cette science plus haute, cette science universelle et divine, qui porte le nom de *Sophia*. — Ranger Bruno parmi les protestants pusillanimes et secrets, parmi les *Nicodémites*, c'est se méprendre sur son caractère et sur les circonstances.

gens,[1] comme s'il avait engagé et vendu son âme à Satan, et servi de modèle à l'affidé de Méphistophélès, à Faust : « Bruno, disait-on, loua le diable à Wittemberg en public. » Comment expliquer cette sorte de légende, dans le silence des témoignages authentiques ? Il est possible que, dans une de ses leçons, pour faire preuve de sagacité, d'imagination, pour montrer la souplesse dont est susceptible l'art de parler et de raisonner, Bruno se soit avisé de dire : « Voyez jusqu'où vont les ressources de cet art ! On a fait l'éloge de la

[1] On conçoit la sensation qu'une pareille accusation dut causer au XVII[e] siècle, lorsqu'on voit au XVIII[e] le Hollandais Van Dalen et son prudent traducteur Fontenelle, attaqués avec tant de fureur, non-seulement par le P. Baltus, mais par les Jansénistes, pour avoir soutenu que les diables n'avaient jamais rendu aucun oracle, ni opéré aucun prodige. Il est curieux, du reste, de suivre les accroissements de l'historiette qui nous occupe. Keckermann et Taubmann disent d'abord : « L'Italien Jean Brunon a loué le diable, » ou « Jean Brunus, l'Italien, a loué le diable publiquement à Wittemberg » (*Syst. rhet.*, p. 16. 47 ; *Instit. orat.*, l. III, p. 331, Lugd. B.). Puis Dornau (*Amphith. sap. socrat.*, 1619, dédic.) ajoute avec raison : « On dit que.... *dicitur.* » Leo Allatius ajoute sans fondement : « Avec impiété, *impié* » (*Tractat. de Bellis*, § 63). Spizelius : « Il recommanda dans un discours spécial, *peculiari oratione commendavit* » (*de Vitiis literator*). Koch et Walch copient Spizel (*Obs. miscell.* II, p. 384 ; *Præf. ad Facciol. Orat.*, 1716). Lacroze, enfin, conclut ainsi : « C'est probablement pour cela que Bruno a été relégué de l'Université de Wittemberg.... » C'est en cet état que Leibnitz trouva le conte en question ; il l'écarta en disant : « Je doute qu'on lui eût permis de prononcer un pareil panégyrique » (*Leibnitziana*, p. 142). Nous avons recherché si quelque assertion dans les œuvres du Nolain autorisait à admettre l'existence d'un éloge formel du démon. Il est vrai que le mot de diable s'y rencontre plus d'une fois. Comme Bruno ne le croit qu'un mot, un mot chaldéen, il l'appelle en plaisantant un homme de bien, *uomo da bene* (*Candel.* I, p. 100) ; il dit ailleurs que les démons seront sauvés aussi, Dieu ne pouvant être éternellement impitoyable, et un univers parfait, le meilleur possible, ne pouvant leur donner la moindre place ; il dit encore en riant : « Il faut avouer que le diable est un très-habile personnage, puisqu'il a trouvé plus aisé de montrer les royaumes de la terre du sommet d'une montagne élevée que du fond de l'antre de Trophonius. » Mais dans tous ces endroits Bruno ne traite pas de l'ange-apostat sérieusement, ni à la manière du philosophe Aconzio (dans ses *Stratagèmes de Satan en matière de religion*), ni à la manière du diplomate Bongars (dans ses *Questions au diable du P. Coton*), ni enfin à celle de Reginald Scot, auteur de la *Sorcellerie dévoilée* (*Discovery of witchcraft*, 1584).

guerre, de la peste, de la gale, des tremblements de terre : je vais faire le panégyrique du mal personnifié, du diable ! » Il se peut qu'ensuite, à la joie des auditeurs, il se soit mis, à l'imitation des Gorgias ou des Carnéade,[1] à énumérer les perfections qu'une interprétation originale des traditions du moyen-âge pouvait trouver au prince des mauvais esprits. Les exemples de ce genre de tours d'adresse ne manquent pas en Allemagne.[2] En tous cas, les évolutions où Bruno s'escrimait, si elles pouvaient annoncer de la dextérité dans la parole, ou même trahir une grande connaissance de l'être qui en faisait l'objet, ne sauraient être regardées comme un témoignage positif d'impiété, comme un blasphème abominable qu'au surplus Bruno n'eût osé commettre à Wittemberg, selon la remarque de Leibnitz.

Il n'eût osé abuser à un tel point de la liberté qu'on lui accorda.[3] Il se borna, tant qu'il demeura dans la métropole du luthéranisme, à répandre ses principes

[1] « *Tanquam olim Gorgias Leontinus, de quovis subjecto sermone abunde quis valeat disserere atque invenire quædam,* » dit C. Agrippa (*de Vanit. scient.*, c. 9) à propos des Lullistes.

[2] Le juriste Ayrer, pour se conformer au proverbe usité parmi les avocats, qu'on ne peut refuser de plaider même pour le diable, imagina un piquant « procès contre Christ et pour Satan » (*Argumenta contra Christum et pro Diabolo*). Avant lui, un prédicateur célèbre par sa bouffonnerie, Abraham de Sainte-Claire, fit, avec une ironie un peu lourde, un *panegyricum Diaboli*, où il dénombra tous les bienfaits que Satan, malgré lui, rend au genre humain, dénombrement dont il termina chaque point par ces mots : Grand merci, Monsieur Diable, *Habe Dank, Herr Teufel !* Le divertissement que Bruno aurait ainsi ménagé à ses auditeurs aurait eu peut-être quelque analogie avec l'*Apologie du diable*, ouvrage d'un médecin spirituel et fantasque, à la mode en 1790 à Berlin, ami enthousiaste de Kant. Erhard imagina de représenter « l'idéal de la méchanceté, » en rassemblant toutes les maximes que la méchanceté est capable de concevoir ou de pratiquer (Voy. *Niethhammer's philos. Journal*, 1795, I, 2, 1).

[3] On lui permit d'attaquer dans ses leçons des doctrines reçues depuis des siècles par toute la terre, *talia, qualia non vobis probatam modo, sed et pluribus sæculis et quasi ubique terrarum receptam convellerent philosophiam.*

d'éloquence et de dialectique. Pour ses cours de rhétorique, il adopta même les préceptes qu'Alexandre avait reçus d'Aristote.[1] En dialectique, il continua à prêcher le lullisme, cette méthode merveilleuse, selon lui, pour l'invention, pour la disposition des idées, pour la description et pour l'argumentation. Il la présenta à Wittemberg,[2] tantôt sous la figure d'une lampe, d'un flambeau au moyen duquel toutes sortes de notions se débrouillent et s'ordonnent systématiquement, par lequel tous les mystères de Pythagore et de la Kabbale se dévoilent ; tantôt sous l'image d'une chasse qui conduit à la découverte des notions fondamentales de l'esprit humain, sous l'image d'une forêt, d'une meute, d'un équipage de chasse, de gibier, de chiens, de filets, d'armes, afin de représenter l'intelligence et ses facultés, les problèmes posés par la raison et les divers moyens de les résoudre. Tour à tour architecte et explorateur, le Lulliste est en quête de la manière la plus prompte et la plus sûre de répondre à toutes les questions scientifiques.

Ce fut à Wittemberg aussi que Bruno fit imprimer les *Articles* soutenus à Paris contre la physique d'Aristote et de Ptolémée. Cette publication ne fut pas un effort isolé ; elle était accompagnée d'attaques journalières contre les adversaires de Copernic. Le bon Mélanchthon servit à ceux-ci d'autorité, ayant estimé

[1] Bruno jugea la rhétorique d'Aristote un « ouvrage excellent pour quiconque désire pénétrer la nature et les ressources de l'éloquence, *qui eloquentiæ vim et rationes cognoscere cupiunt.* »

[2] Voy. *De lampade combinatoria Lulliana,* 1587 ; *De progressu et lampade venatoria logicorum,* 1587 : « *Ad prompte et copiose de quocumque proposito problemate disputandum.* »

une impiété de croire au mouvement de la terre. Tycho-Brahé, vingt-cinq ans après la mort de Copernic, était venu d'ailleurs prêter son appui à ce système.[1] Néanmoins, comme on avait promis à Rhéticus, le plus hardi des disciples immédiats de Copernic, d'enseigner à Wittemberg la mobilité du globe, on laissa Bruno, avec la même indulgence, se rire de « la chimère de Ptolémée : » « *specimen vestræ humanitatis insignis !* »[2]

De Wittemberg, Bruno remonta l'Elbe et se rendit à Prague, université catholique,[3] mais où l'intolérance n'avait pas encore atteint la vivacité que lui communiqua la bataille du Mont-Blanc, défaite finale des protestants. Cette université, créée et magnifiquement dotée par Charles IV, avait recueilli au XV[e] siècle, dans

[1] Tycho-Brahé combattit Copernic à Wittemberg de 1566 à 1568.

[2] Bruno, *Orat. valed*, § XVI. — Cette modération, cette équitable humanité ne se soutint pas toujours à Wittemberg. Avant la fin du siècle, les péripatéticiens, Jacq. Martini à leur tête, forcèrent l'Electeur à rendre un édit sévère de proscription contre le ramisme qui faisait mine de s'introduire à Wittemberg La Faculté de médecine suscita dans le même temps une émeute contre Dan. Sennert, un des pères de la chimie, qui avait attaqué Galien et Aristote. Calovius amena le fanatisme dans la Faculté de théologie. Dans la seule Faculté de droit se conservèrent quelques étincelles de la sagesse tant prônée par Bruno, et ce bienfait était dû à Gasp. Ziegler, un des meilleurs commentateurs de H. Grotius, et dont les élèves, à cause de leurs vues plus étendues sur le droit naturel, reçurent alors le titre de « moralistes, » donné depuis à une autre sorte d'écrivains, ceux que l'abbé de Saint-Pierre nomme les *officiers de morale*. Dès lors Wittemberg partagea l'aversion des autres universités pour ce qui était « neuf et non encore reçu, *nova et non hactenus recepta*. »

[3] Nouvelle inconséquence ! s'écrient ici ses biographes ; comment, après avoir exalté Luther, se rendre à Prague, dans la capitale de saint Népomucène !... C'est oublier que Bruno, peu d'années après, poussera l'imprudence jusqu'à braver l'inquisition en Italie ! Nous en conclurons, d'une part, que Bruno n'avait pas embrassé le luthéranisme ; et, d'autre part, que Prague n'était pas aussi intolérante qu'on se plaît à l'avancer, puisque Bruno y fit imprimer des ouvrages. Enfin, nous supposons au Nolain des motifs plus nobles que ceux dont Clément le croit animé : « A quoi, dit ce bibliographe, à quoi n'est pas sujet un philosophe errant sur la face de la terre, dès que la faim le talonne et qu'il ne sait de quel bois faire flèche ? »

un quartier à part, quatre mille écoliers, et rivalisait au XVI[e] avec Vienne. Elle dut captiver la curiosité d'un homme qui a été surnommé depuis le Huss de la philosophie moderne. L'empereur y tenait sa cour, cet empereur même que Bruno venait de citer honorablement,[1] après Charles-Quint et Maximilien II, après Christian III et Frédéric II, rois de Danemark et de Norwége, pour son zèle à hâter les progrès des sciences naturelles et particulièrement de l'astronomie. Plusieurs circonstances pouvaient lui gagner la bienveillance de Rodolphe II : la mémoire de Sidney, qui complimenta ce monarque à son avénement, les honneurs que les savants recevaient à sa cour, la protection de l'ambassadeur d'Espagne, qui gouvernait l'empereur et qui était disposé, peut-être, à bien accueillir un Napolitain célèbre.

Bruno présenta à Rodolphe CLX *Thèses*,[2] dirigées contre les mathématiciens de cette époque. Il y a apparence que l'empereur accueillit défavorablement le présent que lui fit le novateur. Ce prince, qu'on se plaisait à comparer à Henri III, était tour à tour énergique ou languissant, ami des lumières et de la superstition, de la liberté d'esprit et du despotisme sacerdotal : il est difficile de faire accorder les actes qui ont rempli sa vie. [3] Son père, Maximilien II,

[1] *Orat. valed.*, § X.

[2] *Proœmium*, CLX *Theses adversus hujus temporis mathematicos, ad Rudolphum* II *Imperat.* Prag. 1588.

[3] Ce n'est pas à Brantôme qu'il faut se fier, surtout pas dans l'endroit suivant : « L'empereur Rodolphe, qui impérie aujourd'hui, bien qu'il n'ayt esté souvent en campagne, comme ses prédécesseurs, si a-t-il monstré avoir du *courage* et de l'*esprit*, et ne s'est point estonné; car il a esté fort traverse quasy tous les ans » (*Homm. ill.*, t. I, disc. 3).

prince tolérant, lui avait légué un bel exemple de douceur; chez lui, la douceur dégénéra en irrésolution. Il accorda le libre exercice de la religion protestante aux sujets de la Bohème, et il abolit à Vienne la confession d'Augsbourg; il refusa de mettre en vigueur la bulle *In Cœnâ Domini*, et il laissa régner les jésuites. Ses goûts le tournaient vers l'étude de la nature et des arts, vers l'alchimie et la peinture, vers l'établissement de musées et de précieuses collections. Sa cour lettrée se composait d'astrologues, parmi lesquels le hasard mit quelques astronomes et quelques poëtes tels qu'Ercilla. Ce penchant à interroger les astres où, suivant Bruno, « le haut regard des princes doit être attaché toujours, »[1] fut cause que Rodolphe dispensa les hérétiques, qui avaient nom Tycho-Brahé et Kepler, de l'accompagner dans les processions qu'il faisait en hiver, nu-tête, un cierge à la main, dans les rues de Prague. Mais quelle existence pénible Kepler traîna près de lui, persistant à n'obéir ni aux caprices astrologiques du « César qu'il servait et immortalisait, »[2] ni au prosélytisme des jésuites![3]

[1] *Orat. valed.*, § X.

[2] On sait que Brahé « corrigea » à Prague les Tables prussiennes, et que Kepler y fit les Tables rodolphines, persuadé néanmoins qu'il « servirait autant le genre humain que César. »

[3] C'est sous l'inspiration de cette société qu'est conçu le seul ouvrage de philosophie que le XVII<sup>e</sup> siècle voit publier à Prague, c'est-à-dire un ouvrage qui se propose d'anéantir la philosophie, ou d'exposer, comme dit Huet, la philosophie de ne point philosopher (*Essai sur la faib. de l'esp. humaine* l. III, ch. XII). C'est un abbé de Notre-Dame-du-Mont-Sion, vicaire-général de l'ordre des prémontrés, Jérome Hirnhaim, qui est l'auteur de cette lourde et violente agression contre la raison et la science humaine, qu'il considérait comme des maladies et des maux, fruits de la vanité et de la corruption (*De typho generis humani*, 1676, 4°). Pour dégoûter la Bohème des lumières modernes, il commença par se contredire, c'est-à-dire par nier le

On ignore si Bruno fut goûté davantage de l'homme le plus puissant de Prague, de l'envoyé de Philippe II, don Guillaume de S. Clemente. Un ouvrage, consacré au compatriote du diplomate, au majorquain Lulle, fut dédié à San Clemente...[1] Il n'y a d'autre fait à affirmer ici que la brièveté du séjour que Bruno fit à Prague. Plus tard, son nom y fut prononcé fréquemment par Kepler,[2] et il n'était pas inconnu, peut-être, à Descartes, alors que ce philosophe se trouva au siége de Prague, et alla rechercher, dans la ville prise d'assaut, les traces de Tycho, comme le capitaine Vauvenargues, cent ans après, y rechercha celles de Descartes.

---

## III

En quittant Prague, Bruno se présenta, je ne sais sur la foi de quelle recommandation, à la cour de Brunswick, à l'université de Helmstaedt. Il y fut aussitôt chargé d'achever l'éducation du jeune duc Henri-Jules.

*principe de contradiction*, sans lequel toute démonstration est impossible. «Ni les vérités naturelles, ni les vérités surnaturelles ne peuvent être acquises, si la Grâce, si l'Eglise ne nous inspire et instruit» (c. III, p. 28, 195. 240). On a trop honoré Hirnhaim, en le mettant au même rang que Pascal, Huet, Granville, Poiret, qui, dans le même siècle, tentèrent de discréditer la philosophie au profit du christianisme.

[1] « *Vester vestrasque*, » dédic. d'un extrait du *de Lamp. comb.*

[2] Entre autres dans le *Nuncius Sydereus* adressé par Kepler à Galilée (1610). L'astronome wurtembergeois a plus d'une analogie avec le Napolitain, surtout par l'enthousiasme. L'un et l'autre se plaisent à s'abandonner à la fureur sacrée. *Lubet indulgere sacro furori*, s'écrie Kepler.

La maison de Brunswick-Wolfenbuttel,[1] une des plus anciennes de l'Europe, était restée, sous Henri-le-Jeune, fidèlement attachée au Saint-Siége;[2] sous Jules, elle devint protestante. Ce dernier, homme droit et désintéressé,[3] abolit les couvents et ne s'appropria pas leurs possessions. Il fonda une université évangélique où il appela les savants libéraux de l'Allemagne, après avoir été lui-même réprouvé et calomnié par les théologiens rigidement orthodoxes.[4] Lorsqu'il vint à mourir, Henri-Jules, son fils, l'élève de Bruno, avait à peine vingt-cinq ans. C'était un esprit aussi bien cultivé que bien fait, et rempli de grands et glorieux projets. Son règne cependant ne fut qu'une longue agitation. Une double guerre délabra ses finances, l'une contre la ville de Brunswick soutenue par la ligue anséatique, l'autre contre la noblesse, qui écrasait les campagnes de tailles et de corvées. L'établissement d'une milice permanente, ne le ruina pas moins que l'ambition de s'immortaliser par de beaux monuments. Après avoir réformé la province d'Halberstadt, et réfuté en personne, dans une solennelle dispute, les jésuites,

[1] D'abord Brunswick-Lunebourg. Elle descendait, par Magnus-le-Pieux (1350). de Guelfe, fils d'Ason, marquis d'Este.

[2] Voy. SLEIDAN, *Comment.*, l. XV. *ad ann.* 1544.

[3] Ces détails sont indispensables à ceux qui désirent lire les ouvrages de Bruno, particulièrement son *Oratio consolatoria.*— La devise de Jules était: *Aliis inserviendo consumor.*

[4] Je ne puis retracer ici les querelles que lui firent l'intraitable Chemnitz et Jacques Andreæ, chef de la savante famille des Andreæ, lorsqu'il eut l'idée, étrange en effet, de faire élire évêque d'Halberstadt Henri-Jules, âgé de quatorze ans «Cet enfant innocent, disaient-ils, en recevant la tonsure sera immolé à Moloch.» Le duc régnant n'était plus qu'un renégat, un païen, un musulman. C'est à la suite de ces démêlés que Jules appela auprès de lui le souple et turbulent Heshusen, «un de ces opiniâtres, dit Bèze (*Vie de Calvin*), qui ont esté les plus ardents ennemis de Vérité et de Concorde.»

puis les avoir bannis de son Etat; après avoir lutté dix ans sans succès,[1] Henri-Jules se dégoûta de la souveraineté, et six ans avant sa mort, c'est-à-dire en 1607, il se retira à Prague, auprès d'un empereur, comme lui délaissé. Devenu le plus intime confident de Rodolphe, il conçut le noble dessein de relever l'empire, miné par une sourde désunion, et de prévenir des déchirements violents. Se posant en médiateur, n'entrant dans aucun parti, il ne fit que déplaire à l'Union comme à la Ligue. La discorde allumait son flambeau quand il décéda.[2] Henri-Jules, né dans un rang aussi élevé que Rodolphe, serait mort avec gloire. Ce n'est pas le génie, c'est l'argent qui lui faisait défaut. L'antiquité et l'Italie, cette Italie à laquelle il se vantait d'appartenir par ses ancêtres, lui proposaient des modèles qu'il était dangereux d'imiter. Le rôle de Périclès, d'Auguste, des Médicis, ne convient pas à tout prince.

De quelle manière ces deux souverains, le père et le fils, régirent-ils l'Académie Julienne de Helmstaedt, une Académie qui attira l'attention du « Père de l'histoire moderne, »[3] et du philosophe Gassendi, avant que Louis XIV fît des pensions à ses professeurs?[4] Heureu-

[1] Voy. De Thou, l. CXVIII.

[2] C'est un de ses quatre fils qui se distingua dans la guerre de Trente ans avec Mansfeld, et qui s'intitulait « *ami de Dieu, ennemi des prêtres* » : c'est Christian de Brunswick, qu'on a comparé au brave de La Noue, parce qu'il avait aussi un *bras de fer*. Il mourut empoisonné, dit-on, à l'âge de vingt-six ans (Voy. Puffendorf, *Introd. à l'Hist. univ.*, l. III, c. VII).

[3] Ce titre, que Casaubon donna le premier au loyal de Thou (11 fév. 1611), lui est à bon droit resté.

[4] Helmstaedt joue un rôle à part dans la sphère des universités allemandes. Elle effaça, au XVII[e] siècle, Wittemberg et Iéna, et disputa le premier rang à Halle; elle tenta les premiers essais de critique historique en fait de religion, timide réclamation du bon sens contre la tyrannie des confessions de foi.

sement située entre le Véser et la Basse-Elbe, fondée avec munificence par Jules, comblée de priviléges et de dotations par Henri-Jules, elle comptait en 1589 cinquante professeurs, et avait immatriculé cinq mille étudiants. Ses statuts avaient été soumis à l'examen des plus doctes étrangers, et rédigés après une étude scrupuleuse des règlements des Académies existantes en pays protestants. La pensée qui avait présidé à leur rédaction était essentiellement pratique : elle consistait à mettre un frein à l'esprit de controverse. A leur installation, les membres du corps enseignant étaient tenus de prêter un serment ainsi conçu : « J'aurai soin de conserver la concorde et la paix parmi mes collègues ; je me garderai de blesser la dignité de personne et d'occasionner aucun différend ; et si, ce que Dieu veuille empêcher dans sa clémence, quelque dispute survenait, comme cela peut arriver entre hommes, je contribuerai, autant que je pourrai et saurai, à ce qu'elle soit vidée suivant vos statuts, c'est-à-dire doucement et fraternellement. »[1] Par cet article fondamental, Jules espérait guérir la fièvre qui transportait tout le siècle, cette maladie à laquelle n'avaient échappé, au nord comme au midi, ni les gens de lettres, ni les gens d'épée ; qui fit

Halle entreprit une réaction mystique et ascétique, sous la conduite de Spener et de H.A. Francke, contre le froid et stérile dogmatisme du parti dominant. Il importe de remarquer ces différences, parce qu'elles vont se perdre de bonne heure toutes ensemble. A partir du XVIII^e siècle, les universités s'ouvrent à une action étrangère, à la philosophie venue de France ou d'Angleterre, à celle que protégent tantôt l'autorité de Descartes et de Leibnitz, tantôt le nom de Bacon et de Locke, et qui engendre, sous bien des nuances diverses, une opinion vaguement désignée par le terme de rationalisme.

[1] « *Ero studiosus*, etc. » Voy. l'*Hist. de l'Univ. de Helmstaedt*, par le docteur L.-T. Henke (1833, en allem.).

mourir des milliers de duellistes et de controversistes, et qui animait jusqu'aux petits écoliers, journellement engagés dans de rudes combats pédestres, portant et parant les coups de pied avec une adresse incroyable.[1]

Un autre article appelle notre attention, c'est l'article touchant les études philosophiques. « Deux maîtres, chargés d'interpréter Aristote et de développer son système, prendront à tâche de le mettre à couvert de toutes altérations, ainsi que des calomnies des sophistes. Chaque docteur en philosophie jurera d'enseigner la véritable et antique philosophie avec sincérité, sans chercher à briller par des innovations, sans fard ni artifice. »[2] Cette conviction, que l'ancienne philosophie était la vérité, avait particulièrement été suggérée à Jules par un humaniste célèbre, précepteur de Henri-Jules,[3] et pendant vingt-trois ans l'âme de la Faculté

[1] Quelques-unes de ces ordonnances étaient citées comme d'heureuses nouveautés. « Les élèves n'étudieront sur chaque partie de l'enseignement qu'un seul livre, un livre substantiel et bien fait, parce qu'étudier à la fois plusieurs ouvrages qui diffèrent sérieusement entre eux, c'est dissiper l'esprit et non pas le nourrir... » C'était appliquer le mot de saint Thomas-d'Aquin : *Timeo hominem unius libri*. « Le Décalogue servira de base à l'enseignement de la morale... Les annales du peuple Juif devront former le point d'appui, le fil conducteur dans l'étude de l'histoire. » Même plan que celui de Bossuet. — « Ni la poésie, ni la musique ne pourront être négligées, l'une et l'autre servant à adoucir et à élever le caractère. »

[2] « *Veram et antiquam philosophiam, sincere, citra ostentationis et innovationis studium, sine fuco et fallacia.* » En quel sens fallait-il entendre cette épithète d'*antiqua?* Bruno aussi se portait pour défenseur de l'antique philosophie. L'antiquité se partageait, pour le XVI[e] siècle, en deux moitiés inégales, celle qui précéda Aristote, celle qui le suivit. A Helmstaedt, c'était la philosophie de la seconde moitié que l'on considérait comme la véritable.

[3] Caselius de Gottingue, disciple favori de Mélanchthon, se signala par ses travaux diplomatiques, presque autant que par ses cours et ses écrits littéraires. On lui trouvait « l'abondance de Cicéron et le discernement de Quintilien. » Il forma deux disciples éminents, Martini et Callixtus. Martini, le maître de Conring, eut moins d'étendue et d'élégance d'esprit et de savoir que Caselius ; mais Callixtus en eut davantage. Callixtus, le protecteur de Helmstaedt dans

des lettres, Jean Caselius. Les services que cet écrivain délicat et judicieux, orateur spirituel, caractère pacifique, actif, généreux, rendit à Helmstaedt, furent considérables : il sut modérer la Faculté de théologie, il organisa des travaux d'histoire; il fit école, et forma des maîtres éminents, quoique décriés aussi sous le titre de « poètes épicuriens, d'orgueilleux *autodidacti.* »[1]

Telle était l'université où l'on rencontre, en 1589, Bruno avec Henri-Jules. « C'est la Providence, dit-il, et non le hasard qui l'y avait conduit. »[2] Néanmoins il n'eut pas plus tôt commencé ses fonctions auprès de l'héritier présomptif de Brunswick, que le duc régnant mourut. L'académie Julienne, apprêtant à son fondateur des obsèques dignes d'elle et de lui, chargea l'Italien de l'un des éloges funèbres. Ce fut le premier juillet qu'il prononça son discours de consolation, *Oratio consolatoria*, harangue pleine de fougue et d'imagination, qui encourut les censures de l'Inquisition au même titre que l'*Oratio valedictoria*. L'orateur y proteste, en effet, avec des paroles qui expriment une douleur réelle, de sa vive reconnaissance envers l'auguste défunt; il gémit avec l'université qu'il

la guerre de Trente ans, eut le courage de montrer, l'histoire à la main, que les réformateurs étaient restés agenouillés devant saint Augustin, et de supplier les théologiens d'entreprendre, sur l'antiquité chrétienne, les mêmes investigations que les philologues classiques faisaient sur l'antiquité païenne. Enfin, pour affermir la tolérance, Callixte proposa de dégager scientifiquement la morale du dogme, et lui-même il accomplit avec fermeté ce que Daneau et Charron n'avaient tenté qu'avec tâtonnement.

[1] Cette expression est à relever. Les théologiens de cette époque repoussaient ceux qui voulaient s'instruire par eux-mêmes et non pas tout accepter docilement du clergé.

[2] «*Non casu, sed providentiâ quâdam ad regionem hanc compulsus*» (*Orat. consol*).

représente de la perte d'un si solide appui. « Souviens-toi, ô Italien, s'écrie-t-il en faisant retour sur sa propre affliction, souviens-toi qu'arraché à ta patrie, à tes amis, à tes études, tu fus exilé pour avoir aimé la vérité, et qu'en ces lieux tu es traité en citoyen. Là, tu étais exposé à la dent vorace du loup romain; [1] ici, tu jouis d'une pleine liberté. Là, tu étais asservi à des pratiques superstitieuses et absurdes; ici, on se contente de t'exhorter à suivre un culte vraiment réformé. Là, tu étais comme mort par la violence de plus d'un tyran; ici, tu vis par la douce équité du meilleur des princes, comblé de grâces et d'honneurs... C'est à lui, comme à ton véritable souverain, à ton protecteur et bienfaiteur, que tu as toutes les obligations imposées par la gratitude. »

Henri-Jules ayant quitté les lettres pour les affaires, Bruno fut réduit à professer la philosophie à Helmstaedt. Encore ceci ne lui fut-il pas accordé sans conteste, sans restriction. Trois mois après, le chef du clergé de Helmstaedt, un nommé Bœthius, l'excommunia en plein temple. C'est du moins ce que nous ap-

[1] Le mot de *loup* est celui qui fut remarqué particulièrement dans ce passage fameux. Ce mot était du nombre de ceux que les combattants se renvoyaient les uns aux autres, comme un trait mortel. Tandis que les catholiques désignaient ainsi les hérésiarques, les hérétiques appelaient de ce terme le clergé romain, et nommément le pape. Si Muratori nomme Calvin « *questo lupo*,» Bèze appelle le Parisien Bolzec un « loup déguisé. » Lainez, au colloque de Poissy, taxe Calvin et Bèze de « *scimie, volpi, monstri* » (singes, renards, monstres). Le jésuite Guignard, ami de J. Châtel, dit : « Henri III est un Sardanapale, le Béarnais un renard, Elisabeth une louve, le roi de Suède un griffon, et l'électeur de Saxe un porc. » L'emploi fréquent de ces dénominations « peu nobles » (GINGUENÉ, *Hist. de la litt. ital.*, t. 526) est une des marques de la sociabilité du temps, qu'on pouvait bien, avec Dupont de Nemours, assimiler à la « sociabilité des loups. »

prend une lettre de Bruno adressée au pro-recteur, et conservée aux archives de l'université.

« Très-illustre et respectable seigneur pro-recteur,

» Excommunié par le premier pasteur et surintendant de l'église de Helmstaedt, lequel s'est érigé en juge dans sa propre cause, en exécutant lui-même, dans des discours publics, une sentence rendue contre un adversaire qui n'avait pas été entendu, Jordano Bruno de Nola, vient s'inscrire humblement en faux, devant votre Magnificence et le très-digne sénat, contre l'exécution publique de cet arrêt personnel et inique. Il vient demander qu'on lui donne audience, afin de savoir au moins si les attaques dirigées contre sa position et sa réputation sont justes et méritées. Il se souvient de ce que Sénèque dit : Quiconque a prononcé sans entendre la partie adverse, quand même il aurait d'ailleurs prononcé avec équité, n'a pas été équitable.[1] C'est pourquoi il prie V. Exc. de citer devant elle, de son autorité, le rév. pasteur lui-même, pour qu'il soit établi, s'il plaît à Dieu, qu'en lançant ses foudres il faisait son devoir, voulait sauver son troupeau, et n'obéissait point au caprice d'une vengeance individuelle. »[2]

[1] C'est une maxime analogue que cita, au concile de Soissons (1121), un évêque favorable à l'accusé, c'est-à-dire à Abélard ; c'est le langage que Nicodème avait tenu pour sauver le Christ : « Est-ce que notre loi condamne un homme s'il n'a pas été ouï auparavant, et sans qu'on sache ce qu'il a fait ? » (*Ev. saint Jean*, VII, 51). — Voy. M. de Rémusat, *Abélard*, I, p 89. sq.

[2] Cette lettre n'ayant encore été mise à profit par aucun historien de Bruno, nous la transcrivons ici textuellement :

*« Amplissime et R^me D^e Prorector,*

*» Jordanus Brunus Nolanus, per Helmstadiensis eccl. primarium pasto-» rem et superintendentem, in propriâ actione et inauditâ causâ factum*

Cette lettre fut écrite le 6 octobre 1589, et, un an après, Bruno se trouvait encore à Helmstaedt : d'où l'on doit conclure que sa réclamation ne fut pas inutile, et qu'il parvint à se justifier. La chose était sujette cependant à des difficultés considérables, que l'intervention bienveillante de Henri-Jules était seule capable de surmonter. La principale venait de ce que le pro-recteur à qui le litige fut soumis, instigateur de ces tracasseries, s'était servi d'un autre ecclésiastique pour accusateur, en se ménageant à lui-même le rôle d'arbitre : conduite que Vœtius imita plus tard envers Descartes. C'était le fameux Daniel Hoffmann, chef d'un parti qui porta son nom, *Hoffmanniani*, et dont Leibnitz accabla les derniers restes.[1] Ainsi que Gilbert Voët, ce théolo-

» *judicem, et exequutorem in publicis concionibus, excommunicatus, tenore*
» *præsentium a Magnificentiæ Rmæ vestræ claritate, et ab universâ amplissimi*
» *senatûs dignitate, in publico consistorio humiliter adversus iniquissimæ et*
» *privatæ illius sententiæ publicam exequutionem expostulans, audiri petit,*
» *ut si quid jure contra ipsius gradum et dignam existimationem acciderit,*
» *saltem juste accidisse cognoscat : quamvis secundum Senecæ S* :

» Qui statuit aliquid parte inaudita altera,
» Æquum licet statuerit, haud æquus fuit.

» *Quamobrem et ipsum R. Pastorem Excell. Ampliss. V. Authoritate citan-*
» *dum rogat : ut et illud (si Deo placuerit) constare possit, non ex privatæ*
» *vindictæ libidine, sed ex boni pastoris munere pro ovium suarum salute*
» *profectum fulmen illud esse Datum Helmstadii sexta Octobris* 1589. *Jor-*
» *danus Brunus qui scr. manu propria:* » — Sur ce pasteur, voyez Chry-
» sandr., *Ministri Helmst*, p. 10 ; Henke, *Die Univers. Helmstaedt im*
» 16 *Jahrh.*, p. 69 ; Cfr. aussi Wernsdorfii, *Memoria Frobesii*, p. XXXI.

[1] Jules avait chargé Hoffmann de réfuter, de concert avec Heshusen, la formule de concorde au colloque de Quedlinbourg ; telle fut l'origine de sa faveur. Mais n'ayant plus à combattre la confession de foi, ni l'ubiquité, Hoffmann se prit à attaquer jusqu'à la philosophie scolastique. Il soutint avec emportement que la morale d'Aristote favorisait le pélagianisme ; puis, qu'il y avait plusieurs choses qui, vraies en philosophie, étaient fausses en religion (Voy. J. Thomasii, præf., XLII, p. 244 ; Horn, *Hist. philos.*, VI, c. XII ; Cassmann, *Cosmopoeia*, qu. VI, c. 1). Enfin, dit Leibnitz, « il se déchaîna contre toute philosophie, tandis qu'il fallait blâmer seulement les abus des philosophes »

gien fut « toujours le contre-tenant de quelqu'un de ses collègues ou de quelque autre savant homme. »[1] C'était une variété d'un type vulgaire et indestructible, qui, du temps de Ramus, se nomma Charpentier; du temps de Mallebranche, Garasse ou Le Tellier; du temps de Wolff, Langé; du temps de Kant, Wœllner. Quoique, grâce à la protection du jeune duc, Bruno ne fût pas forcé, comme le philosophe de l'ermitage d'Egmond, de représenter aux magistrats qu'il n'était pas, en qualité d'étranger, soumis à leur juridiction, et bien qu'il pût poursuivre ses leçons, il paraît que la secte de Hoffmann finit par lui rendre le séjour de Helmstaedt insupportable.[2]

Au milieu de ces conjonctures, et après son départ de Helmstaedt, Bruno conserva toujours l'amitié de Henri-Jules. Les dédicaces qu'il lui adressa ensuite de Francfort, les vœux qu'il forma lors des noces du jeune prince,

(*Opp.*, t. I, p. I, p. 75, édit. Dutens). Il réussit à diviser l'Académie et le duché de Brunswick. Satler, Werdenhagen, Schilling, Bœthius furent de son côté; Casélius, Henri-Jules, Bas. Stater, prédicateur de la cour, furent contre lui et l'emportèrent. Hoffmann, qui, en 1586, avait argumenté contre Bèze sur l'Eucharistie, se trouva accusé de calvinisme; lui qui avait prétendu enseigner la philosophie à Goclen, se trouva convaincu de ne rien entendre en philosophie, et reçut, après avoir eté terrassé par la discussion, un ordre de la cour qui lui interdit de se mêler de porter un jugement sur de pareilles matières.

[1] Voy. Sorbière, *Lettres et relations*, p. 182.

[2] Ce qui porte à le croire, c'est que Bruno, aussitôt qu'il fut sorti du duché de Brunswick, dépeignit ainsi les ennemis qu'il y avait rencontrés : « Ces prétendus secrétaires du ciel ne sont que des grammairiens. Lorsqu'ils s'imaginent savoir le latin, le grec, l'hébreu, le syriaque, le chaldéen, ils se donnent bravement pour inventeurs des dieux et des hommes, et décident en maîtres des matières philosophiques... Ces *teologi* sont *theotochi*, c'est-à-dire qu'ils fabriquent leur divinité à l'étroite mesure de leur cervelle » (*de Immenso*, II, c. 10, p. 898). Peut-être aussi qu'aux tracasseries théologiques s'étaient ajoutées les plaintes des aristotéliciens. Le soulèvement que causaient en 1595 les ramistes Pfaffrad et Nothold, les concessions que le ramiste J. Jung, homme de science et de bon sens, se hâta de faire en arrivant de Rostock, et quelques autres motifs, concourent à rendre cette supposition fort vraisemblable.

mettent ce point hors de discussion. Le philosophe invoque, en vers, selon son habitude,[1] la Divinité, la lumière, la vie, toutes les puissances qui soutiennent l'univers; il les invite à contempler avec bonté ce que la terre possède de plus noble et de plus beau.[2]

« Contemple, ô Divinité! ce que la terre possède de meilleur sur son dos courbé, et ce qu'elle compare avec orgueil aux astres les plus éclatants. Contemple le fils de Jules, issu de ces rois antiques dont les armes subjuguèrent les peuples de l'Europe, bouleversèrent les empires de la brûlante Lybie, de l'immense Asie, et rendirent aux Germains les trophées jadis conquis sur eux par la bravoure latine! C'est Henri-Jules, que tu connais mieux que mes chants ne sauraient le peindre! Tu le connais, puisque c'est de toi seule qu'il peut tenir les triples grâces d'un génie calme, d'une aménité et d'une beauté qui l'élèvent au-dessus de tous; puisque c'est toi qui as revêtu sa grande âme de ces dons sublimes. O toute-puissante déesse, si tu abaisses tes regards sur tout ce qui est élevé, tu connais aussi son épouse,[3] la sœur auguste du prince dont le sceptre couvre les valeureux Danois, la sœur de cette autre Nymphe unie au héros redoutable que la célèbre Bretagne adore comme roi,[4] et qui en parent affectueux

[1] Voy. par ex. *Orat. valedict.*, fin, « *Sol*, etc,. » II, p. 51. sq.

[2] « *Aspice quod Tellus inter meliora recurvâ*
» *Mole tenet, magnis quod cœli comparat astris,* » etc. (*de Triplici, Min.*, etc., v. 60-80).

[3] Son épouse, Elisabeth, était sœur de Christian IV, roi de Danemark, qui venait de succéder à Fréderic II, son père, et le père des lettres danoises (DE THOU, l. LXXXIX). Elle était filleule de la reine d'Angleterre.

[4] Jacques VI d'Ecosse épousa Anne, qui devint mère de l'infortuné Charles Ier, belle-mère du malheureux électeur palatin, Frédéric. L'alliance des Stuarts jeta

vient relever par sa présence l'éclat des fêtes de ce saint hyménée! Ne l'enlève point au culte des Muses, je t'en conjure! Pendant que la vue de cette divine vierge l'éblouit, pendant que le séduisant souverain des cœurs le tient enlacé de ses chaînes, qu'il roule des desseins dignes d'un héros, et remplisse avec sagesse les devoirs d'un potentat immortel!... » Quelque vagues que soient ces compliments, il fallait les citer, parce qu'ils ont déposé contre Bruno au tribunal de l'Inquisition. Les rois de Danemark et d'Ecosse s'y trouvent loués, moins à la vérité que le duc de Brunswick; mais ils étaient également hérétiques. La fin du XVI$^{e}$ siècle ne pouvait ressembler à celle du XVII$^{e}$. Lorsqu'en 1679, Leibnitz fit le beau poème latin que lui inspira la mort d'un descendant de Henri-Jules, le duc Jean-Frédéric de Brunswick, les temps ne permettaient

de l'éclat sur le Brunswick et sur le Danemark. L'année d'auparavant, en 1589, Jacques, celui que Henri IV appela depuis *maître Jacques*, avait recherché la sœur du Béarnais (*Lettres de Henri IV*, 31 déc.); mais Catherine de Bourbon ne se maria qu'en 1599, âgée de 41 ans, avec Henri de Lorraine, duc de Bar, surnommé le Bon. Ce double mariage de Jacques et de Henri-Jules, célébré vers 1590, valut à Tycho-Brahé, deux visites, qui eurent, pour l'illustre habitant du château d'Uranibourg, des résultats contraires. Au rapport de Gassendi (*Vita T. Brah.*, l. IV, p. 123-130; l. VI, p. 228), Jacques passa huit jours avec «l'Hipparque danois,» le combla de priviléges et de présents, entre autres de deux dogues anglais; Henri-Jules le dépouilla d'une élégante statuette de Mercure en chrysocale, sans envoyer jamais la copie en plâtre qu'il lui avait promise. Rendre visite à Tycho, c'était faire sa cour à la mère des deux princesses nouvellement mariées. La reine Sophie, fille du duc de Mecklenbourg, allait deux fois par an à Uranibourg, et personne ne fut plus affligé qu'elle du prompt départ, auquel de nombreux ennemis forcèrent Tycho en 1597 :

« Dania, quid merui? Qui te, mea patria, læsi? »

Quant aux rois Christian III et Frédéric II, protecteurs éclairés et généreux de l'astronomie et de la chimie, Bruno les avait déjà remerciés au nom de ces sciences dans l'*Oratio valedictoria*.

plus d'y voir un manifeste théologique, et Rome même l'admira.

---

# IV.

A la fin de 1590 nous retrouvons Bruno à Francfort sur le Mein, ville ancienne et libre, ville de passage et de commerce, qui de tout temps avait pour ainsi dire servi de caravansérail aux étrangers; ville de plaisir et d'indépendance où les Anglais, chassés par Marie Tudor, fondèrent la secte des *Non-Conformistes*. La tolérance, disait-on, était chose familière au sénat de Francfort; elle s'étendait[1] des luthériens et des calvinistes aux catholiques et aux juifs, et même aux trinitaires et aux sociniens. Jean-Casimir y convoqua des synodes[2] hostiles à la Formule de Concorde, pendant que la diète germanique méditait, dans cette même cité, des mesures pour arrêter l'ivrognerie.[3] Dans l'histoire des lettres, Franc-

[1] En 1562, il est vrai, les luthériens prirent une grande influence et maltraitèrent les autres confessions; mais à peine furent-ils en possession du gouvernement, qu'ils devinrent et restèrent tolérants (Voy. Bodin, *de la Répub.*, p. 497).

[2] En 1577, Jean-Casimir convoqua à Francfort les représentants des églises réformées, pour prévenir les effets d'une réprobation dont ces églises étaient menacées par la Formule de Concorde.

[3] La diète de 1577 ordonna aux princes de défendre sévèrement l'ivrognerie, aux prédicateurs de la condamner chaque dimanche, aux uns et aux autres de s'appliquer surtout à donner le bon exemple. Si je rappelle ce trait, c'est parce que Bruno contient une multitude d'allusions à ce vice alors répandu en Allemagne. Bruno aime beaucoup la « *bibace Alemagna*, la *Germania contemplativa* » (II, p. 212); mais il fut choqué de ce que la diète appelait « *das uebermæssige Trinken und Zutrinken*, » du *boire à l'allemande* de Scarron. Les Allemands, en effet, ne croyaient plus au Walhalla, mais ils avaient encore un

fort a une importance particulière par ses typographies et ses librairies. Il était ce que Leipzig devint plus tard, un entrepôt universel de l'esprit humain, sous la forme des livres. C'était de là que les catalogues des ouvrages imprimés en Europe se répandaient partout, comme autant de journaux littéraires et de recueils bibliographiques. Au centre de ce vaste mouvement habitait une de ces familles respectables et célèbres, qui, par le culte de l'honneur et des lumières, égalaient les grandes familles des parlements français, et qui méritent la reconnaissance de la postérité, non-seulement pour avoir mis en circulation des écrits imprimés avec autant de beauté que d'exactitude, mais pour avoir offert aux gens de lettres des foyers hospitaliers, et une protection plus bienfaisante que celle des rois et des papes.[1] Les Wéchels doivent être placés à côté des Aldes, des Badius, des Frobens, des Plantins. Christian et André Wéchel étaient peu inférieurs à Robert et à Henri Estienne, leurs amis. André était intimement lié avec Languet, qui lui avait sauvé la vie le 24 août, ainsi qu'avec Philippe Sidney, qui avait logé dans sa maison. Rien n'est donc plus simple que de

grand penchant pour la bière et le vin. Les théologiens de Tubingue refusèrent les offres flatteuses de Jules, parce que, répondirent-ils, il leur répugnait de quitter le vin pour la bière, *à vino ad cerevisiam non patiebantur vocari*. Le temps était passé où Pétrarque avait eu lieu de dire : « Les Allemands, peu favorisés de Cérès, ne connaissent ni Bacchus ni Minerve » (*Carm.*, l. III, c. 24). Ses compatriotes avaient changé d'idée à ce sujet, et furent la plupart de l'avis de Pallavicini : « *Tedesco imbriaco* » (*Stor. del concil.*, III, c. XVIII, 19).

[1] Il y avait, du reste, outre les sympathies religieuses et politiques, une relation qui rapprochait les littérateurs des typographes : les uns et les autres faisaient leurs délices de la correction des épreuves, et les savants y trouvaient souvent les moyens de subsister. On rencontre des noms bien illustres dans le catalogue des correcteurs et des protes du XVI[e] siècle.

voir Bruno descendre dans cette famille, et y mettre au jour trois ouvrages.[1]

Le premier de ces écrits, qui appartient à la logique, fut dédié à un membre de cette famille de Hainzel, si chère aux érudits et aux astronomes d'Augsbourg et du XVIe siècle;[2] les deux suivants, métaphysiques ou cosmologiques, furent offerts au duc de Brunswick. L'auteur dessina et fit graver sous ses yeux les figures relatives à ces livres; il en corrigea les épreuves jusqu'à la dernière feuille exclusivement.[3] « Quand il en fut arrivé là, il partit brusquement : » ainsi s'exprimait Jean Wéchel, son hôte et son éditeur, sans faire connaître la cause d'un départ si précipité, et en se chargeant seulement de composer la dédicace à Henri-Jules.

Ici se présente une nouvelle lacune. Où se rendit Bruno en quittant Francfort? D'où adressa-t-il ses lettres à Wéchel? On a fait diverses suppositions. Les moins heureuses sont celles de Brucker et de Mazzuchelli. L'un croit que le Nolain alla de Helmstaedt en Angleterre; l'autre, qu'il retourna à Helmstaedt. Il nous semble qu'il prit directement le chemin d'Italie. Quelle ville traversa-t-il avant de s'annoncer à Padoue?

[1] I. *De imaginum signorum et idearum compositione*, 1591.
II. *De triplici minimo et mensurâ*, 1591.
III. *De monade numero et figurâ*, 1591.

[2] Celui à qui Bruno s'adressa se nommait Jean-Henri, seigneur d'Elcau. Jean-Baptiste et Paul Hainzel, le premier l'un des septemvirs d'Augsbourg, le second consul de cette ville et seigneur de Gegging, étaient amis de Tycho Brahé (Voy Gassendi, l. I, p. 14).

[3] « *Non schemata solum ipse suâ manu sculpsit, sed etiam operarum se in eodem correctorem præbuit.* » — « *Tandem cum ultimum duntaxat superesset operis folium.* » — « *Casu repentino à nobis avulsus.* » — « *Per litteras rogavit ut quod sibi per fortunam non liceret, nos pro se suo nomine præstaremus* » (Epist. Wechel. Ad ducem H. Jul.)

Remonta-t-il le Rhin? Autant il est probable qu'il ne revit plus Genève, autant il l'est qu'il visita l'Académie de Bâle, illustrée par Erasme et Œcolampade, par Paracelse et son adversaire Eraste, l'asile d'Aconzio et de Ramus, de P. Pithou et de Castelvetro. Certaines circonstances[1] nous font penser qu'il passa par Zurich, la seconde capitale de la Réforme helvétique, où Charlemagne fonda une école ravivée par Zwingle.[2] La patrie des Hottinger, des Breitinger, des Hess, des Lavater, accueillait fraternellement les réfugiés d'Italie,[3] qui la connaissaient mieux que la ville de Luther. C'est au

[1] Un des rares et des plus fervents disciples de Bruno, Raphaël Eglin (Gœtz), était de Zurich; en 1591, il y était revenu, ayant été chassé par les catholiques du canton des Grisons dont le gouvernement l'avait appelé à organiser quelques écoles. Dans l'automne de 1594, il eut des entretiens prolongés avec le chef d'une des plus anciennes familles des Grisons, Jean de Salis, sur ce Jordano dont il admirait le talent avec affection (Voy. *Dedic. à Fréd. de Salis*). Dans le *Sommaire des termes de métaphysique*, édité en 1595 par Eglin et imprimé à Zurich même par Jean Wolf, on lit, à propos du terme *où*, *ubi*, ces mots : « Comme je suis à Zurich, ou en Allemagne, ou dans ma demeure, *quomodo sum Tiguri, vel in Germaniâ, vel in domo* » (p. 467). Puisque l'éditeur se pique d'avoir conservé fidèlement, *ex manuscripto*, les paroles de l'auteur, ses reliques métaphysiques, *reliquias metaphysicas*, on est autorisé, ce semble, à admettre que Bruno ne prenait Zurich pour exemple que parce qu'il s'y trouvait. Cette conjecture me paraît tout aussi plausible que celle qui fait résider Sextus Empiricus dans la capitale de l'Egypte, parce que le célèbre pyrrhonien fait mention du gymnase d'Alexandrie, et distingue le dialecte alexandrin de sa propre manière de parler (l. II, *adv. Physic.*, s. 15. 95 ; *adv. Grammat.*, s. 213). Voy. M. V. Le Clerc, *Biog. univ.*, s. v. Sextus Emp.

[2] « Il fallut visiter cette ville (écrivait J. de Thou à la même époque. *Mém.*, p. 412), de tout temps la première des cantons et féconde en hommes illustres dans les sciences; c'est où Conrad Gesner, Gaspard Volfius et Josias Simler ont pris naissance. » Des noms également honorables pouvaient être associés à ceux-ci. Le seul Henri Bullinger réveille assez de souvenirs respectables; il occupa à Zurich la place que Bèze tenait à Genève. Voy. *Goclenii psychol.*, p. 113 : « *Pater noster communis.* »

[3] Pierre Martyr, « *decus scholæ Tigurensis,* » s'y réfugia comme tant d'autres Lucquois, comme Ochino. La noble convertie de Valdez, Isabelle de Brengua, y vécut longtemps. Lélius Socin y mourut. Toute une commune italienne, celle de Locarno, forcée de chercher asile à travers les neiges et les glaces, s'y transplanta. Zwingle ayant écrit, non en allemand, mais en latin, et dans un

milieu du lac de Zurich, dans l'île d'Ufnau, que dorment les restes d'Ulrich de Hutten, digne enfant du siècle, et dont la devise caractérise l'âme tout entière : « Je l'ai osé, *Ich hab's gewagt.* »[1]

« Hic eques auratus jacet, oratorque disertus,
» Huttenus, vates carmine et ense potens. »

latin qui mécontentait Mélanchthon (*horridius loquens*), était lu davantage dans le midi de l'Europe.

[1] Tour à tour docteur en droit, soldat, poète, religieux, pamphlétaire, toujours en voyage, toujours en quête d'indépendance, à Cologne comme à Wittemberg, à Paris comme à Rome, tenant à la fois de l'orientaliste Reuchlin et des seigneurs de Sikingen et de Berlichingen, à la fois caressé de Charles-Quint et de François Ier, Hutten fut à bon droit surnommé, le *chevalier allemand*.

# LIVRE VI.

## CAPTIVITÉ ET MORT

### I

En voyant Bruno retourner en Italie après dix années d'absence, on s'enquiert avec sollicitude des causes d'une inspiration si fatale.[1] Le motif le plus naturel auquel on puisse s'arrêter, c'est ce que le peuple appelle le mal du pays, ce que les poètes nomment le regret de la patrie et les savants la nostalgie. Il serait inexact de dire[2] que cette sorte de tourment n'atteint guère que les imaginations du Nord : non, ce malaise touchant, cette profonde mélancolie est de tout lieu, de tout temps.

[1] Voy. P. I, p. 54.

[2] Le *Heimweh*, ou, comme dit l'abbé Dubos, le *Hemvé*, (*Réflex. sur la peint.*, etc., II, p. 239), serait, selon quelques observateurs, un trait distinctif des nations germaniques ; témoin, l'effet du ranz-des-vaches sur un soldat suisse, l'impression de quelque air des highlands sur un marin écossais. Leur âme, dit Pope, se sent mal à l'aise et s'évanouit hors du foyer paternel (*Essay on Man.*, I).

The soul uneasy and confin'd from home.

Il y en a au XVI[e] siècle plusieurs exemples célèbres. En 1570, deux lecteurs du Collége de France, deux amis qui avaient ensemble embrassé la religion nouvelle et fui les orages de Paris, l'orientaliste Mercier et le philosophe Ramus, quittent de sûres retraites, l'un Venise et l'hôtel du loyal et libéral Arnoul du Ferrier, résidant de France, l'autre Bâle, Berne, Lausanne : le premier, pour succomber peu de mois plus tard à la peste en passant par Uzès, sa patrie; le second, pour périr misérablement, victime d'une peste plus cruelle encore.[1] Le mobile qui les fit revenir en France avait fait rentrer en Italie deux de leurs collègues, plus comblés qu'eux des faveurs de François I[er], c'est-à-dire le dialecticien Vicomercato de Milan et le physicien Vidius de Florence. Est-on surpris que Desportes ne put supporter le séjour de Pologne? que J. Du Bellay trouva « l'air subtil de l'Italie » chargé d'ennuis, qu'il soupira sur les rives du Tibre après les bords de la Seine?[2]

[1] Ramus était un patriote éminent. Du même accent dont il disait, *Christianus sum*, il s'écriait : *Sum Gallus, Galliam amo, Debeo patriæ primùm, deinde Regi meo me ipsum totum!* (Par ex. *Epist. Senatui Bononiensi*, p. 195). Chrétien et Français! Ce Liégeois était plus français qu'un Français, et ce Huguenot, en déclarant aux Italiens qu'il était français, *Sum Gallus*, avait l'air de faire allusion au *Gallus cantat* de Danès, son confrère. — Cfr. RAMUS, *de Moribus veter. Gallorum*, dédic. et fin.

[2] « Plus me plait le séjour qu'ont bâti mes aïeux
» Que des palais romains le front audacieux,
» Plus que le marbre dur me plait l'ardoise fine ! »
J. DU BELLAY.

« Retournant d'Italie au bel air de la France,
» Quelquefois à part moi je discourais ainsi :
» J'y trouverai la paix et mon repos aussi,
» Et verrai tout fleurir en bonne intelligence. »
PASSERAT.

Voy. M. SAINTE-BEUVE, *Biog. de Du Bellay*, dans le tableau du XVI[e] siècle, édit. Charpentier.

Le Milanais Cardan, bien qu'il eût appelé démence le dévoûment des Scévola et des Brutus,[1] rejeta en 1547 les offres brillantes du roi de Danemark, « n'osant pas, répondit-il, subir une telle différence de climat et de religion ; » et si, cinq ans après, il la subit néanmoins pour aller guérir le primat d'Ecosse, ni les fêtes de Londres, ni les hommages et les promesses de la cour ne furent en état de balancer le souvenir de la Lombardie. Enfin, n'est-ce pas l'amour de la Toscane qui força Galilée à quitter l'université de Padoue?

Il est donc plus juste de penser que, si la patrie est chère à chacun, l'Italie surtout est toujours regrettée de ses enfants. Peuvent-ils jamais oublier, sous notre ciel inclément, « la terre où croissent les citronniers, où les orangers fleurissent? » Cette influence de l'air et du soleil[2], comme une sorte de fatalité, tient captifs, par les fibres et les veines, des esprits aussi délicats que solides. Tout ce qu'ils rencontrent de beau se transforme pour eux en un objet propre à leur patrie, en réminiscence, en espoir, et leur retrace vivement le climat du pays, le temps passé, le toit natal et les monuments qui le protégent.[3] Et combien cette impression doit être plus forte sur l'Italien qui erre au loin, « lorsqu'il mange le pain amer d'autrui,[4] et

Quand du poids de l'exil contraint à se charger,

[1] CARDAN, *de Vita prop.*, 32.
[2] Voy. P. I, p. 25 : « *Cielo benigno.* »
[3] Cfr. ALFIERI, *Vita*, p. 79-80.
[4] « Tu proverai sì come sà di sale
» Lo pane altrui, et com' è duro calle
» Lo scendere, e'l salire per l'altrui scale. »
(DANTE, *Parad.*, c. XVII, 55).

Voy. M. ARTAUD DE MONTOR, *Hist. de Dante Alighieri*, p. 131, sqq.

Son pied monte ou descend l'escalier étranger ! [1] »

Au seizième siècle, [2] d'ailleurs, l'Italie seule était aimable et attrayante par les charmes de la vie sociale. Elle n'était pas seulement le jardin de l'Europe, mais son musée et sa bibliothèque, sa cour et son académie. Entendre encore ce langage de syrène [3] que la Toscane soupire ! Cela suffisait pour enflammer Bruno d'invincibles et ineffables désirs.

En présence de tant de faits analogues, qui peut douter que Bruno n'ait brûlé de revoir la Montagne (le Vésuve), de revoir Naples, ou du moins l'Italie ? On l'entend, à la vérité, se dire « citoyen du monde, concitoyen de tous les peuples, fils du soleil et de la terre ; » on le voit étendre la patrie du sage à toutes les latitudes. [4] Mais c'est le philosophe qui s'exprime ainsi ;

[1] Mme TASTU, *Poésies*, 3e édit., p. 251.
Dante, Métastase, Monti, si différents de caractère, si distants d'époque, ont senti tous, au mot patrie, leurs entrailles s'émouvoir des mêmes douleurs :

» L'aria, i branchi, il terren, le mura, i sassi, » dit Métastase.
« Bella Italia, amate sponde,
» Pur vi trovo a riveder,
» Trema in petto e si confonde
» L'alma oppressa dal piacer ! » MONTI.

[2] Pétrarque avait alors encore raison (*Carm*,, l. III, ep. 24 ; *Famil.*, l. I, ep. 3).

[3] « . . . . The Toscan's Sirene tongue
» That music in itself, whose sounds are song,
» The poetry of speech »
BYRON (*Ch. Harold*, IV, 58).

[4] « *Cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole et della Terra madre,* » II, 109.—Le Tasse dit en parlant des roses et des violettes (*Canzoni*) : « *A cui madre è la Terra, e padre il Sole.* » — « *Al vero filosofo ogni terreno è patria.* » BRUNO.

c'est le cosmopolite par système, l'imitateur de Démocrite ou de Socrate, l'émule d'Ovide et de Proclus.[1] Dès que l'homme ou le poète reprennent le dessus, sa voix, sa plume semble se remplir de larmes, et son cœur s'élancer au milieu des régions qui avaient charmé sa jeunesse, près du mont Cicala, aux promenades de Naples, sur les bords du Tibre.[2]

Nul ne contredira les biographes qui ne peuvent s'étonner assez de l'irréflexion et de l'imprudence du Nolain. Oui, ils n'ont pas tort de répéter que Jupiter aveugle ceux qu'il veut perdre.

Bruno plaignait le papillon qui, attiré par l'éclat de la lumière, va s'y brûler les ailes :

> Se la farfalla al suo splendor ameno
> Vola, non sa ch'è fiamma al fin discara ![3]

Il gémissait sur l'enfant qui, pour avoir le sort du phénix, se précipite dans les flammes et s'y consume sans renaître.[4] Etait-il plus sensé en se laissant prendre aux piéges de son cœur et de sa fantaisie? Il y avait

[1] Selon Démocrite, l'amour de la patrie est un obstacle à l'humanité. Socrate disait : « Je ne suis ni Athénien, ni Grec, mais citoyen du monde (*Plut. de exilio*, 7) ; Ovide : *Omne solum forti patria est* (*Fast.*, I). » — Proclus s'intitulait prêtre de l'univers, τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντης.

[2] Par ex. I, p. 222, *Opp. it. de Monade*, l. III, c. I. Les rives où Joach. Du Bellay prétendait n'avoir rencontré que :

> « Ignorans, vicieux et meschans à l'envie, »

paraissaient à Bruno pleines de grâces et de grandeur : « *Le amene sponde del suo Tevere,* » I, p. 224.

[3] *Eroici furori*, p. 331. 357, sq. — Dante : « *Nati a formar l'angelica farfalla.* »

[4] « *Fata obstant,* » *Opp. it.*, II, p. 360. 383, sq. — Voy. Bailly, *Lettres sur l'origine des sciences*, lett. 8.

donc bien longtemps qu'il s'était échappé d'Italie et mis à courir le monde ! « Il aurait bien fait, dit Bayle, de continuer à le courir ! » C'est une sorte d'ivresse qui l'entraîna à cet excès de témérité; et il fallait qu'il eût en quelque sorte soif de revoir la patrie, pour céder à un si étrange aveuglement, à un vertige si complet. « C'est la Providence, dit Lacroze, qui l'y ramena, après de longues erreurs par toutes les provinces de l'Europe ! » Historiens sans entrailles, quelle que soit votre foi, romains ou évangéliques, déplorez de fatales illusions, et sachez suspendre vos railleries, au moment où vous entendez forger des chaînes et crier des verroux !...

Si la compassion doit être l'unique sentiment de la postérité, l'étonnement devait être celui des contemporains. Le nom de Bruno était connu, en 1590, en deçà et au delà des Alpes. Aussi fut-ce la rumeur publique qui porta aux Bolonais la nouvelle de son arrivée inattendue à Padoue. Un Brandebourgeois, ancien élève de Helmstaedt, Valens Acidalius, était à Bologne, où il demeurait chez Ascagne Persio; le 12 février 1592, il écrivit de cette ville au Bavarois Michel Forgacz, baron de Gimes, qui habitait Padoue : « On dit que le Nolain, que vous avez connu à Wittemberg, vit et enseigne chez vous en ce moment. En est-il ainsi ? Que vient donc faire cet homme-là en Italie, d'où, de son propre aveu, il a été forcé de s'enfuir? J'en suis étonné, stupéfait, et ne puis en croire le bruit, quoiqu'il ait été répandu par des gens bien dignes de foi... *Miror, miror, nec rumori adhuc fidem habeo. etsi ipsum a*

*fide dignissimis.* »[1] L'année suivante, revenu à Padoue et à Venise pour regagner l'Allemagne, Acidalius eut lieu de se convaincre de la vérité de cette nouvelle surprenante.[2]

Tout justifie, du reste, le choix que le Nolain fit de

[1] *Val. Acid, epist.* (pub. par Christian Acid., son frère, en 1606, p. 10).

[2] Lettre du 4 juin 1593, à Asc. Persio. Avant que le document de Venise fût publié, la lettre d'Acidalius était la seule pièce qui autorisât à dire que Bruno avait vécu et professé à Padoue, *Patavii vivere et docere*. Le témoignage d'Acidalius méritait-il tant de confiance? Valens Acidalius jouissait au XVII[e] siècle d'une belle réputation, bien qu'à 28 ans il eût été enlevé par la fièvre, fruit de ses veilles, à ses profondes recherches sur Plaute. Il devait cette réputation à ses travaux littéraires, à l'édition de *Velleius Paterculus*, à ses Remarques sur Q. Curce, et principalement à sa correspondance avec les plus savants hommes d'Allemagne et d'Italie. Quoiqu'il eût écrit à Caselius : La philosophie me tient à cœur, *philosophia mihi cordi est* (p. 197), ce critique savant n'était qu'un spirituel demi-philosophe. Trois souvenirs sont aujourd'hui liés à son nom, savoir : l'annonce exagérée qu'il fit en Allemagne, vers la fin du XVI[e] siècle, de la décadence littéraire de l'Italie ; ses efforts, après s'être converti à l'église romaine (1595), pour tourner en ridicule le système des Sociniens, leur mode d'interpréter les textes qui concernent la divinité du Verbe ; enfin, la part qu'il prit à une des plus ardentes querelles du temps en politique comme en science, la question de décider si la femme équivaut à l'homme en esprit et en caractère. Acidalius, dans un petit livre dont la paternité lui fut contestée (*Mulieres non esse homines*, trad. en français sous le titre de *Problème sur les femmes*, 1744), voulait prouver que les femmes n'appartiennent pas à l'espèce humaine; il se rangea, par cette manifestation, du côté de ceux qui étendaient la loi salique jusqu'aux lettres, disant que les femmes ne sont capables ni de régner, ni de penser. La vivacité qu'on apporta dans cette discussion s'explique par la situation de l'Europe. Les uns s'effrayaient des dangers que peut avoir l'ascendant d'une femme telle que Marie, épouse de Philippe II, ou Donna Olympia, maîtresse d'Innocent X; les autres, comme Corn. Agrippa, appréciaient l'heureuse influence de Marguerite d'Autriche sur les Pays-Bas, ou, comme Bruno, celle d'Elisabeth sur l'Angleterre. Bruno, en particulier, mérite d'être cité dans cette dispute. Il se permit de rappeler ces vers (I, p. 230) :

> Natura non può far cosa perfetta,
> Poichè natura femina vien detta;

mais il plaça la peinture des imperfections féminines dans la bouche d'un pédant, d'un ami d'Aristote, pour rendre les pédants, les péripatéticiens odieux au beau sexe, au sexe qui n'a de la faiblesse que les apparences. Nulle part Bruno ne partagea l'avis de ceux qui voulaient que la femme se tût sur toute matière sérieuse, *mulier taceat* (saint Paul). Voy. I, p. 265, sqq. ; II, p. 300, *Opp. it.*

Padoue. Sous le rapport des études philosophiques, c'était la plus illustre école de l'Italie. Avant le XVI[e] siècle déjà, la patrie d'Anténor et de Tite-Live avait une renommée aussi étendue que méritée. Au XII[e] siècle, ce fut un Padouan qui découvrit, dit-on, le papier de chiffon; au XIII[e] fut fondé ce Gymnase, ce *Studio* qui compta Dante parmi ses élèves; au XIV[e], Pétrarque fut inscrit, après ses longs voyages, parmi les chanoines de cette ville; Jean de Dondis, surnommé l'âme d'Aristote, [1] et Jacques de Turre, surnommé à la fois un autre Aristote et un autre Hyppocrate, [2] furent à la tête des maîtres padouans; enfin, dans ce même siècle, chose plus importante, Padoue passa des princes de Carrare au pouvoir de Venise. Au XV[e] siècle, Christophe de Récinetensis, proclamé le premier philosophe de l'Italie, [3] créa, de concert avec le patricien Antoine Cornelio, une pépinière de dialecticiens, dont les principaux furent Cavalli de Brescia, Léonicus de Tomée, Pomponace, Achillini, Aug. Nifo, Passero Genova, François Piccolomini, Zabarella et Cremonini. Grâce à cette abondance d'hommes instruits et diserts, dont quelques-uns étaient des penseurs intrépides, Padoue surpassa Bologne et Pise. Bologne se vantait d'être plus ancienne, [4] Pise d'être plus opulente. Le chef commun de ces trois écoles était Aristote, comme Platon fut parfois celui de Florence, de Rome et de Naples; mais c'était à Padoue qu'Aristote se trouvait, sinon plus res-

[1] *Aristotelis anima.*
[2] *Alter Aristoteles, Hippocrates alter.*
[3] *Summus Italiæ philosophus.*
[4] *Mater studiorum.*

pecté, du moins mieux compris. On distinguait, il est vrai, trois nuances dans ce groupe de péripatéticiens : les uns tenaient pour l'aristotélisme pur, dégagé de la subtilité scolastique et arabesque ; les autres inclinaient pour les interprétations d'Averroès ; d'autres encore consultaient de préférence les commentaires d'Alexandre d'Aphrodisiade. Léonicus de Tomée représentait la première classe, Pomponace la seconde, et Crémonin la troisième. Mais ces divergences de détail ne les empêchaient pas de s'accorder sur les bases du système et de la méthode, et de revenir enfin à l'esprit même de cette grande philosophie, esprit d'impartiale observation et de sage raisonnement. Les péripatéticiens de Padoue rendirent à l'Italie les services dont l'Allemagne fut redevable à Mélanchton. Ils firent connaître les principes d'Aristote en eux-mêmes, dans leur langage primitif, dans leur nature intime ; ils les comparèrent non-seulement avec les autres doctrines auxquelles ils les préféraient sans détour, mais avec les versions différentes, souvent opposées, dont ces principes avaient été le thème pour tant de générations. Ainsi firent-ils apprécier philosophiquement l'idole des universités. [1]

Comment supportèrent-ils les critiques de Bruno ? Celui-ci osa-t-il attaquer Aristote dans la citadelle du péripatétisme ? Eprouva-t-il la résistance que Persio y rencontra, et avant Persio, bien que moins vivement, le patricien Pisaurio [2] de Venise ? Au rapport d'Acidalius, Bruno enseignait à Padoue, et il est présumable

[1] Voy. l'*Appendice* IX.
[2] ALOYS PISAURIO, *de priscorum sapientum placitis*, etc., 1567.

qu'il enseigna ce qu'il crut la vérité. L'Inquisition, qui concevait la vérité autrement, s'occupa de le réduire pour toujours au silence.

Il y a apparence cependant que Bruno fut arrêté à Venise, et non point à Padoue, et qu'il s'était rendu à Venise pour se dérober aux poursuites du clergé de Padoue, lequel s'était signalé jadis contre Pomponace, de même qu'il se signala plus tard contre Galilée, par une intolérance que le sénat de Venise savait d'ailleurs réprimer quand il le voulait.[1] Bruno fut jeté en prison au moment où Galilée vint à Padoue ouvrir ses leçons de mathématiques. Galilée était nommé à cette chaire pour six ans ; ce sont ces six années que Bruno passa dans les cachots de Venise.[2]

C'est de Venise que Bruno fut envoyé à Rome. Il importe donc de rechercher pourquoi il fut livré si tard au grand-inquisiteur; puis, sur quel motif, après une si longue résistance, il fut enfin remis au tribunal du Saint-Office : en d'autres termes, il est à propos d'indiquer ici les dispositions de Venise, « fille aînée de l'Eglise, » à l'égard des vœux du Saint-Siége, ainsi qu'à l'égard des intérêts de la liberté et de la philosophie.

[1] Lorsque Borghèse mit Venise à l'interdit, le sénat signifia au grand-vicaire de l'évêque de Padoue la défense de publier l'interdit. Le grand-vicaire répondit au podestat qu'il ferait ce que Dieu lui inspirerait ; mais le podestat ayant répliqué que Dieu avait inspiré au conseil des Dix de faire pendre quiconque désobéirait, l'interdit ne fut publié nulle part.

[2] Bruno ne put assister à l'ouverture des cours de Galilée, qui eut lieu en octobre (Bruno fut emprisonné au mois de septembre). Peirasc fut un des premiers auditeurs de Galilée et Tycho-Brahé voua son amitié au Florentin sur le bruit du talent avec lequel celui-ci commença ses leçons (Voy. M. Libri, *Hist. des sciences math.*, t. IV, p. 290, sqq.). Gustave-Adolphe de Suède, qui devait aussi s'asseoir un jour aux pieds de Galilée à Padoue, n'était pas encore né.

## II

Les hommes éclairés du XVI[e] siècle ne connaissaient pas de ville supérieure à Venise; ils l'aimaient avec passion, lorsqu'ils ne la détestaient ou ne la redoutaient pas à l'égal des enfers. Son commerce, ses richesses, son gouvernement, sa liberté, ses plaisirs, ses lettres, ses arts, tout faisait de Venise un séjour mystérieux, et de son nom, un mot magique. Depuis la découverte de l'Amérique et du passage des Indes, depuis les invasions des Français et les progrès des Ottomans, son commerce dépérissait [1] à proportion que celui du Portugal et de la Hollande s'étendait; mais son système politique restait vigoureux. Cette hautaine noblesse, devant laquelle Frédéric Barberousse s'était humilié, était le perpétuel objet des louanges unanimes des politiques, tant absolus que libéraux. [2] Cet accord est facile à comprendre. Les partisans de la monarchie absolue regardaient d'un œil jaloux l'organisation sévère de Venise, l'ordre régulier de son administration, l'étendue et la stabilité de ses pouvoirs, son énergique

[1] A cet égard, elle marchait à reculons comme l'écrevisse, à laquelle Bruno la compare (II, p. 221, *Opp. it.*).

[2] C'est politiquement que Ph. de Comines avait appelé Venise « le plus beau village du monde, » et que Machiavel la déclara « le plus bel Etat de la terre.» Bodin (*de la Répub.*, p. 1050) n'admire pas moins « ce gouvernement à la fois aristocratique et harmonique. » Languet avoue que Venise et Padoue étaient « les seuls endroits de l'Italie qui n'eussent pas dégénéré de la simplicité primitive.» Quand Montaigne voulut caractériser Etienne de la Boëtie, il s'exprima en ces termes : « Jeune homme plein d'ardeur, qui eust mieulx aymé estre né à Venise qu'à Sarlat. » Ailleurs Montaigne dit cependant : « Qui veut se tapir est plus libre que le doge de Venise. »

et vivace principe de domination. Le petit nombre de publicistes de l'école indépendante et populaire, contemplaient avec joie l'espèce d'égalité qui régnait dans les rapports civils des Vénitiens; et en même temps ils étaient heureux de montrer à l'Europe une république dont leur personne ou leurs écrits pouvaient espérer quelque protection.[1] Pour les uns, cet état était le symbole d'une stabilité qui, disait-on, n'avait pas plus que l'Adriatique de flux et de reflux; pour les autres, le modèle d'une indépendance que représentait le lion ailé de Saint-Marc.[2] Les uns et les autres, ne voyant pas tout, outraient tout. Venise n'était ni aussi stable ni aussi indépendante qu'elle le paraissait.

Ainsi, durant le XVI[e] siècle, le sénat changea plusieurs fois d'attitude envers les novateurs. D'abord, il sembla les favoriser; il répandit en Italie les traductions de l'Ecriture que le savant et pieux Florentin Brucioli avait faites à Venise même; il reçut avec plaisir les remerciements de Luther[3] et les exhortations de Mélanchton.[4] Lorsqu'en 1542 Ochino prononça en

[1] « *Il mondo tutto di una tanta republica a nissun tempo et a nissun modo serva* » (BRUNO, I, p. 61) : « *Il maturo consiglio venetiano* (*Id.*).

« Maraviglia del mondo, pia nepote
» Di Roma, onor d'Italia e gran sostegno :
» De' principi orologio e saggia scuola. »
(CAMPANELLA, *Poesie*, p. 96).

Bruno mit le nom de Venise sur les ouvrages imprimés à Londres ou à Paris.

[2] Voy. BRUNO, *Opp. it.*, II, p. 221. — « *Di libertà portando il pondo sola* » (CAMPANELLA, l. l.).

[3] Voy. LUTHER, *OEuv. compl.*, édit. Walch. XXI, p. 1092.

[4] MÉLANCHTON, *Epist. col.* 150.151, édit. Lond. : « Vous devez accorder en particulier aux savants le droit d'exprimer leurs opinions et de les enseigner. Puisque votre patrie est la seule dans le monde qui possède une aristo-

chaire, en présence du sénat, ces paroles généreuses : « O noble Venise, reine de l'Adriatique, si les prisons et les fers attendent les hommes qui t'annoncent la vérité, dans quelles cités, dans quelles campagnes, la vérité pourra-t-elle encore se faire entendre? » Le nonce l'interrompit ; mais le sénat se leva pour réclamer contre le nonce, et trois jours après la même chaire retentit des mêmes prédications. [1] Non que le sénat eût toléré de véritables assemblées de protestants en dehors des chapelles diplomatiques, mais il laissa tranquillement circuler jusqu'aux systèmes de Servet et de Socin. [2] Cette indulgence avait un double motif : il importait de seconder une nouvelle branche d'industrie, l'imprimerie et la librairie ; il s'agissait ensuite de semer des obstacles à travers l'Italie à la Cour de Rome alors redoutée des Vénitiens.

Une réaction opérée après 1550 nous introduit dans une seconde phase. L'ombrageux Conseil appréhende d'avoir trop ménagé les novateurs, il craint que ce goût de réflexion indépendante ne s'empare à la fin des matières d'Etat. Il a refusé son territoire pour la tenue du Concile qui immortalisa la ville de Trente ; il est décidé à se refuser aux changements de discipline, aux concessions touchant le temporel, à la suppression des cultes grecs, arméniens, mahométans qui sont indispensables à ses relations commerciales ; il est résolu

cratie véritable, qui a duré tant de siècles, et toujours fait la guerre à la tyrannie, assurez aux gens de bien la liberté de penser, et que chez vous on ne rencontre pas ce despotisme qui pèse sur les autres pays. »

[1] Voy Boverio, *Annali de' Capuccini*, I, p. 426.

[2] Malgré les prières de Mélanchthon. Voy. Allwoerden, *Hist. Mich. Serveti*, p. 34.

à ne se départir jamais du droit de faire juger les ecclésiastiques par les tribunaux séculiers, pour tous les délits qui ne sont pas purement spirituels; il a soin de ne confier la juridiction ecclésiastique même qu'à un collége de prêtres presque indépendants de l'évêque. Mais, pour ôter au Saint-Siége tout prétexte d'intervenir dans les affaires politiques, ce Conseil veille aussi à ce que le dogme romain soit invariablement respecté. Afin de se laver du reproche d'indulgence, [1] il entre dans les plans de restauration conçus par Paul IV, il livre sans commisération les hérétiques, il accorde l'extradition d'Algieri, il laisse périr dans les flots Lupetino, il traite durement ceux qui, semblables à maître Marot, ignoraient l'art

> De parler peu et de poltroniser,
> Et d'un seul mot de Dieu ne deviser.

Régime cruel, sous lequel il se passa, au delà des Deux-Châteaux, des scènes nocturnes, fréquentes, parfois héroïques, depuis emportées par les ondes de l'oubli ! C'est dans une de ces nuits, dans une de ces gondoles que fut prononcé un mot qui rappelle la sublime réponse de Bailly tremblant de froid.[2]

[1] Voy. Raynaldi, *Annales ad an.* 1545.

[2] A minuit, le prisonnier montait dans la gondole; un prêtre l'y attendait: on se dirigeait vers la pleine mer. Après avoir dépassé les Deux-Châteaux, on rencontrait une seconde barque qui suivait quelque temps en silence. Puis les deux nacelles se plaçaient l'une à côté de l'autre; en travers, une planche était jetée. On y étendait le condamné chargé de chaînes et ayant une grosse pierre attachée aux pieds. Quand le confesseur avait fait son œuvre, les mariniers achevaient la leur; le signal se donnait, les deux bateaux s'écartaient, et la planche, avec son fardeau, s'abîmait dans les ondes. Tel était l'auto-da-fé

En se hâtant de franchir trente années pour arriver à une époque plus humaine, on voit, à la fin du siècle, le sénat reprendre la manière de voir qu'il eut avant 1550. Cette modification[1] fut l'ouvrage d'une société, ou plutôt d'un homme, qui était l'âme de cette société. L'esprit qui animait Fra Paolo Sarpi et la compagnie de Mauroceno, pénétra dans le Conseil des Dix, avant de s'asseoir, dans la personne de Léonard Donato, sur le trône des doges. L'influence exercée par ce club est chose parfaitement connue. Les savants, les hommes d'Etat qui le composaient étaient avant tout Vénitiens, patriotes jaloux de la puissance et de la gloire de leur

vénitien par lequel on se glorifiait d'éviter l'effusion du sang et les lenteurs du bûcher. Cette sorte de supplice, infligée par l'Inquisition religieuse, était bien distincte des supplices auxquels l'Inquisition d'Etat condamnait. Celle-ci procédait un peu différemment. Dans le palais ducal même, se trouvait un impasse ténébreux où les criminels tombaient frappés par des mains invisibles; leur sang allait rejoindre, par une dalle percée de trous, les eaux du canal sans laisser de traces...— Le 15 février 1565, Ricetto de Vicena, assis dans une de ces gondoles terribles, pria qu'on lui rendît le manteau qu'on lui avait ôté avant de lui lier les mains. « Quoi! *tu crains un peu de froid! tu trembles!* Que feras-tu donc au fond de la mer? Pourquoi ne cherches-tu pas à sauver ta vie? Ne vois-tu pas que jusqu'aux puces mêmes elles fuient la mort? ..» — « Et moi, je fuis la mort éternelle! » (*Martyrologue de Genève*).

[1] « *Rumor venetus*, » dit Campanella (*de Lib. prop.*, p. 26). — A la différence des associations, qu'en parcourant l'Europe sur les traces de Bruno nous avons considérées avec quelque attention, le *ridotto mauroceno* était plus politique que littéraire ou philosophique, quoiqu'il tînt de fréquentes séances aussi dans le Musée de l'historien André Morosini. On disait bien que ses membres, tels que Nic. Contarini, L. Giustiniani, Jacq. Morosini, Molino, Quirini, Marcello, Zani, Malipiero, étaient disciples d'Epicure et de Crémonin; qu'ils ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme, et que leur philosophie conduisait à des opinions affreuses (Voy. *Discorso aristocratico sopra il governo de' sign. Vens.*, p. 76-79). Mais les convictions de Sarpi n'étaient ni plus immorales ni plus impies que celles d'Aristote. Sarpi distinguait deux sources de connaissances : la sensation et la réflexion, et il accordait à l'homme, pour vertu distinctive, *virtù distintiva*, une intelligence active, *intelletto agente* (Voy. Foscarini, *Della lett. venez.*, p. 309, sq). Les croyances de Sarpi étaient, comme celles de Mocenigo (Cfr. *Phil. Mocenigo, univers. inst. ad homin. perfect.*), essentiellement pratiques et sociales, et les circonstances leur avaient donné une forme singulière, c'est-à-dire la haine de Rome et de l'Espagne.

cité. Ce sont eux qui éclairèrent et justifièrent Venise,[1] qui décidèrent les querelles de territoire et de préséance, les différends canoniques, et qui valurent à la république l'interdit et l'excommunication. Ce sont eux qui conseillèrent au sénat de continuer à s'effacer au dehors, par le silence et l'obscurité, de ne plus éveiller les soupçons de l'Autriche et de la Turquie, et en même temps de déployer une inflexible fermeté avec les puissances voisines, surtout avec les papes.[2] « Nous sommes nés vénitiens avant d'être faits chrétiens, » voilà le mot qu'ils remirent en circulation : « Soyons esclaves de nos lois, pour demeurer toujours libres, » voilà la maxime qu'ils remirent en honneur.

De là trois mouvements, trois périodes à discerner dans les annales vénitiennes au XVI[e] siècle. Ce qu'il y a de constant se réduit à ceci : Venise se règle continuellement selon ses intérêts politiques, et si ces intérêts sont mieux servis par la liberté, Venise est libérale. Parce que son négoce, ses alliances, ses études lui imposent des égards envers les étrangers, Venise est plus généreuse envers eux qu'envers les régnicoles, vénitiens ou italiens. Le dogme, la philosophie, les opinions ou les croyances qui n'ont pas un lien immédiat avec les intérêts temporels sont presque indifférents aux Dix,

[1] Voy. D'Ossat, *Corresp.*, *l. au roy*, 20 décembre 1597.

[2] Grâce à cette société, Venise reconnait, dès 1589, Henri IV pour roi de France, et met en prison les inquisiteurs qui prétendent s'y opposer. Le prudent Clément VIII envoie en 1595 la rose d'or à la signora Grimáni, épouse du doge, sœur des Morosini ; Sarpi, le *teologo della sereniss. republica*, ce théologien qui se disait catholique en gros et protestant en détail, reçoit trois coups de stylet (*dello stilo*, dit-il, *della chiesa romana*), dans un guet-apens dont Bellarmin avait eu la générosité de l'avertir. Voilà quelques faits qui témoignent de l'importance de ce club mieux que toutes les considérations générales.

bien que ce conseil ait un soin particulier de la presse :[1] par conséquent, lorsque le tribunal de la foi invoque l'assistance du sénat, et que cette assistance favorise ou du moins ne froisse point les intérêts de Venise, le sénat obéit au Saint-Siége. La possession de Ferrare lui semble plus précieuse que le maintien de la liberté de conscience.

Mais si telle est l'indépendance vénitienne, s'il n'y a d'autre égalité que celle du domino noir et de la noire gondole, celle d'une complète soumission aux Dix,[2] celle d'un silence profond sur les affaires publiques, et d'une méfiance mutuelle concernant les causeries politiques, d'où vient que de Thou lui-même[3] croit qu'on « respire à Venise l'air de la liberté, et qu'on y vit en citoyen? » D'où vient l'attachement des nationaux, l'admiration des étrangers pour une ville où le sbire joue un rôle si terrible?... C'est qu'ils confondent la liberté de penser avec la liberté des mœurs.[4] Quiconque pouvait se contenter de vivre dans le plaisir et dans le luxe, de s'abandonner aux jouissances des arts et des lettres, aux dissipations faciles et variées d'une société gaie et légère; quiconque savait se réduire à couler ses jours, comme dit Bodin[5], « au milieu de cette grande douceur et liberté de vie, donnée à tous dans une ville fondue en plaisirs et voluptés, » devait mettre Venise au-dessus tout. Par son perpétuel carnaval, cette cité

[1] « *Il consiglio de' X che ebbe la particolar presidenza della censura* » (SANDI, *Stor. civ. Venez.*, l. X, c. 3, a. 2).

[2] Ce n'est pas sans apparence de raison que les jugements de ce conseil ont été assimilés aux arrêts de la cour wehmique de Westphalie.

[3] *Ad ann.* 1572, à propos de Donato Granotti de Florence.

[4] Bruno lui-même semble avoir donné dans cette méprise, par ex. p. 95, *Opp. it.*

[5] *De la République*, p. 1050. p. 837.

antique passait pour la capitale du monde élégant, pour l'école des bonnes manières.[1] La gondole était pour les gens de plaisir, en Europe, le signe des fêtes, des chants, de l'amour, de tous les amusements alors connus. Venise, enfin, était la ville des spectacles et des divertissements, tandis que Rome était la ville des cérémonies,[2] et Florence celle des monuments. Pour conserver cette réputation, le sénat s'appliquait à procurer à ses hôtes, à ses sujets, les nobles émotions du goût et de l'esprit. Les Vénitiens, qui eux-mêmes avaient plus de saillie que d'imagination, et moins de chaleur que les autres Italiens, aimaient par instinct les lettres et les arts; ils s'enorgueillissaient de posséder les restes du Titien et de Paul Véronèse, d'avoir enseigné le grec à Henri Estienne,[3] d'avoir donné le jour aux Manuces, d'avoir été loués par Tycho-Brahé.[4] La biblio-

[1] « Venise et terre des Venitiens, douces et plaisantes habitations » (BRANTOME, *Homm. Ill.*, t. II, disc. 61). Les jeunes nobles du Nord accouraient se former sur ce théâtre, au chagrin de leurs mères, effrayées des désordres d'une ville qui, disaient-elles, contenait plus de femmes que d'hommes. « Cela n'est qu'humain, *cosa di uomo*, » répondait le Vénitien, à propos d'un libertinage que l'austérité germanique maudissait (Voy. DE L'ETOILE, *Journal*, I, p. 153). Roger Ascham, Ben Jonson, Hall, avertissaient les Anglais qu'on perdait à Venise avec ses écus et ses mœurs la santé et le salut éternel. Shakespeare fit plus d'impression en se moquant de l'air avantageux, contracté sur ces canaux animés, au bruit des rames, au fond de la gondole :

You have swam in a gondola.
(*As you like it*, act. IV, sc. 1).

[2] Bruno substituait Naples à Florence : « *Venezia, Roma e Napoli : — In queste trè città consiste la vera grandezza di tutta Italia, per chè la prima di quell' altre tutte, che restano, è di gran lunga inferiore a l'ultima di queste* » (I, p. 98). — C'est que Bruno était napolitain. Aux yeux du Tasse, les trois premières villes du monde étaient aussi Naples, Rome, Venise. En comparant Rome à Venise, Sannazar s'exprime ainsi :

Illam homines dicas, hanc posuisse Deos.

[3] Estienne y apprit aussi à mépriser les mœurs italiennes. Voy. *Apolog. p. Hérod.*, p. 92-97.

[4] En tête de l'exemplaire que la bibliothèque de Saint-Marc conserve de

thèquè de Saint-Marc rivalisait avec celle du Vatican, avec les bibliothèques de Laurent ou des Estes...[1] Est-il surprenant qu'une telle profusion d'agréments ait fait croire aux contemporains que les merveilles intellectuelles des Athéniens étaient ressuscitées à Venise?

---

## III

Nous sommes en 1592, c'est-à-dire à l'époque où Venise, passant tour à tour de la soumission à la rébellion, tantôt cédait, tantôt résistait au Saint-Siége. Montrons que cette alternative se réfléchit dans la conduite que les Dix tinrent à l'égard de Bruno.

C'est en septembre 1592[2] que le Père inquisiteur s'empara de la personne de Bruno, et le fit détenir dans les prisons que la république mettait à la disposition du Saint-Office, aux Plombs ou aux Puits. Son arresta-

l'*Astronomiæ instauratæ Mechanica*, on lit ces mots écrits de la main du grand astronome : « *Inclitæ atque illustrissimæ venetianæ Reipublicæ submisse dono mittit Tycho-Brahe manu propria.* » Cfr. aussi ses *Progymnasmata* (1587)..... Galilée professait à Padoue, voilà ce qu'il faut se rappeler.

[1] Deux académies furent fondées, sous les auspices du doge, dans le courant du siècle; elles comptèrent au nombre de leurs associés des poètes tels que l'élégant Vinaro, des philosophes comme l'ingénieux Gasp. Contarini. Ces sociétés furent citées pour leur esprit, plus encore pour leurs banquets, leur *συμπόσια*, *conviti*.

[2] Avant que le document de Venise fût découvert, les historiens les plus bienveillants ne faisaient commencer l'emprisonnement qu'après 1595. Ordinairement, c'est 1598 qu'on donne pour la date authentique de l'incarcération.

tion fut promptement mandée au grand-inquisiteur siégeant à Rome. Celui-ci (c'était alors San-Severina, dont le nom véritable est Santorio) ordonna sur le champ qu'on le lui envoyât sous bonne escorte, à la première occasion. Le 28 du même mois une occasion sûre se présenta; et le Père inquisiteur, accompagné du vicaire des patriarches et de l'assistant de l'inquisition, Thomas Morosini, se rendit aussitôt auprès des Sages (*savi*), pour solliciter, au nom de son Eminence, sur les motifs suivants, l'extradition de Jordano :

« Cet homme, disait-il, est non-seulement hérétique, mais hérésiarque;

» Il a composé divers ouvrages où il loue fort la reine d'Angleterre et d'autres princes hérétiques;

» Il a écrit différentes choses touchant la religion et contraires à la foi, quoiqu'il les exprimât philosophiquement;

» Il est apostat, ayant d'abord été dominicain;

» Il a vécu nombre d'années à Genève et en Angleterre;

» Il a été poursuivi en justice pour les mêmes chefs à Naples et en d'autres endroits. »

Après cette énumération, le Père inquisiteur pressa vivement, se montrant aussi bien informé de tout ce qui concernait le prévenu, que si depuis vingt ans il ne l'eût jamais perdu de vue. Les Sages hésitèrent, éludèrent; la matinée s'écoula; après dîner, le Père inquisiteur revint et redoubla d'insistance. Enfin les savi refusèrent en ces termes : « Attendu que l'affaire est de conséquence et d'importance, et que les occupa-

tions du conseil sont nombreuses et graves, il est impossible de prendre aucune résolution. »

Pendant que la gondole s'éloigne sans le prisonnier,[1] et que celui-ci s'agite derrière d'odieux barreaux, pesons tranquillement quelques paroles du P. inquisiteur. Le Nolain, malgré son langage philosophique, est déclaré hérétique et même hérésiarque : quelle secte nouvelle avait-il fondée? Il est appelé hérésiarque, évidemment parce qu'il était difficile de le ranger dans l'une des hérésies connues. Il a loué Elisabeth et d'autres princes hérétiques, il a habité Genève et l'Angleterre; pourquoi l'Allemagne n'est-elle pas mentionnée, étant, aussi bien que l'Angleterre, [2] le siége de l'hérésie? C'est que le P. Inquisiteur n'ignore pas que Venise tient à ménager les luthériens, les Germains, et qu'elle aime infiniment moins la commerçante Angleterre que la studieuse Allemagne, comme le roi d'Espagne s'affligeait aussi davantage de la perte des âmes en Angleterre, de ces âmes que l'*Armada* devait sauver. [3]

Il en était également affligé, cet autre Espagnol qui citait Bruno devant son tribunal. Pour mieux compren-

[1] « Gentil garzon che dal lido sciogleste
La pargoletta barca, e al remo frale
Vago del mar l'indotta man porgeste,
Or sei repente accorto del tuo male. etc. »
(BRUNO, II, p. 399).

[2] « *Ove l'heresia teneva la sua sede* » COSTO, *Comp. dell'istor. del regno di Napoli* (1591), p. 212. — Le P. Daniel lui-même, en parlant d'Henri IV, dit : « Quiconque a des liaisons avec les hérétiques est de leur religion, ou n'en a point du tout. »

[3] Pourquoi Luther n'est-il pas nommé, malgré les éloges que Bruno lui avait donnés? — Voy. COSTO, l. I, p. 239; BRUNO, II, p. 244.

dre le zèle que San-Severina développa dans cette occurrence, il est bon de rappeler les affronts qu'il venait de dévorer, et les pieux moyens par lesquels il cherchait à se distraire! S'il est vrai que Bruno avait eu des démêlés avec le clergé napolitain, il devait être connu de longue main de Santorio. C'est à Naples que ce cardinal avait fait ses premières armes, en persécutant pêle-mêle humanistes et protestants. S'il devint chef de l'Inquisition, c'est à ces premières rigueurs qu'il le devait, non moins qu'à la joie dont la Saint-Barthélemy le pénétra.[1] Quelle activité il mit à souffler les feux de la ligue! Intime ami du comte Olivarez, il rédigea en 1589 le traité par lequel le Saint-Siége et l'Espagne s'unirent contre Henri IV. Il espérait être récompensé en janvier 1592, il allait être élu pape, et déjà il avait adopté le nom de Clément, comme pour faire oublier son inclémence passée, quand sur la fin du conclave le sort ayant brusquement tourné, Aldobrandini reçut la tiare, et prit le nom prématurément usurpé par San-Severina. Cet échec fut-il de nature à adoucir son humeur altière et vindicative? Non : si d'abord il avait été, peut-être, du nombre des cardinaux qui honorent la pourpre, il ne fut plus à la fin que du nombre de ceux qui en sont honorés.[2]

San-Severina fut toutefois obligé d'attendre six ans, —*dià satis*.[3] L'extradition de Bruno n'eut lieu qu'en

[1] « *Quel celebre giorno lietissimo a cattolici,* » disait San-Severina de la journée dont le chancelier de l'Hôpital eût voulu perdre le souvenir · *Excidat illa dies!...* Comp. M. P. Mérimée, *Chronique du règne de Charles IX*, préf.

[2] Dictinction imaginée par le cardinal de Lorraine.

[3] Scioppius.

1598. A quoi tint ce retard ? Pourquoi le sénat résista-t-il si longtemps? Bruno avait été dominicain : or, quand il s'agissait d'abandonner un religieux, les *Savi* avaient coutume d'être de composition facile. Bruno n'était ni vénitien, ni transalpin; deux circonstances qui eussent pu lui garantir la vie. Des étrangers, des ambassadeurs (ainsi que cela était arrivé pour Lupetino) prirent-ils intérêt à sa cause ? Il semble plus probable de conjecturer que Sarpi le défendait, le grand Sarpi qui n'hésita point à soutenir Galilée contre les dominicains de la Lombardie.[1] Ce qui paraît corroborer cette supposition, c'est que Bruno fut livré dans le temps que Sarpi était absent de Venise. Quoi qu'il en soit, Bruno fut embarqué pour Rome, précisément cent ans après que le sénat eut abandonné à Paul II, implacable ennemi des lettres classiques, le fondateur de l'Académie de Rome, Pomponio Léto. Ce triste catalogue ouvert par Léto fut clos par Bruno en 1598.

On devine ce qui remplit les deux années que Bruno traîna ensuite dans les cachots de Rome. Mais à quoi furent occupées les six années passées dans ceux de Venise? Six années de morne et sévère silence; quel long et plaintif monologue ! Ce que Bruno avait le plus redouté, c'est-à-dire que l'entreprise commencée ne fût interrompue,[2] se réalisa pleinement. La maturité de son génie con-

[1] Tous les savants d'Italie considéraient Sarpi comme leur protecteur. J.-B. Porta, qu'on doit considérer comme un des maîtres de Bruno, exprima la pensée de tout le monde en appelant le célèbre Vénitien « un génie universel, *natus ad Encyclopædiam*, l'honneur et l'ornement, non de Venise seulement, mais de l'Italie et du monde, *non tantum Venetæ urbis, aut Italiæ, sed orbis splendor et ornamentum* » (*Magia nat.*, p. 127, édit. 1589) Voy. M. Pietro Giordani, *Opere* (1846), p. 109. sq.

[2] « *L'incominciata impresa fu interrotta* » (II, p. 14).

suma ses meilleures forces sans fruit, entre les humides et infectes parois d'une prison. Ce front amaigri n'était pas fait à la solitude murée, où il n'y a plus d'entretien ni avec la nature, ni avec l'amitié; où le moi n'a d'autre compagnon que lui-même, s'il ne sait pas invoquer Dieu. Bruno savait rêver, mais il n'était pas épris de l'isolement; la société et la création étaient les indispensables aliments de sa verve. Il était penseur, métaphysicien; mais son intelligence avait besoin d'être excitée par de doctes battements de mains. Tout admirateur qu'il était de Pythagore et de Proclus, il n'était pas d'avis qu'il fallût cacher sa vie; [1] il croyait plutôt qu'elle nous a été accordée pour nous faire connaître. La parole était une double nécessité pour son esprit. Avait-il au moins la permission de lire, ou les distractions de l'écriture ? Il était, sans doute, moins heureux que Campanella; celui-ci non-seulement eut la force de supporter la torture, pendant quarante heures, [2] avec une fermeté plus que spartiate, mais il eut l'adresse d'écrire [3] à ses amis pour soutenir leur courage, et sa captivité nous a valu quelques sublimes canzones sur la liberté dans les fers, l'inattaquable et invisible liberté de l'âme..... Chronique lugubre, dont Bruno et Campanella remplissent une page touchante et que les siècles respecteront, — *ære perennius*.

Durant cette agonie anticipée, l'Europe assista à des événements importants, surtout pour la cour de Rome; et le prisonnier de Nole, l'infatigable voyageur, n'en

[1] Λάθε βιώσας. — La maxime contraire est de Plutarque.
[2] « *Plus quam spartiana nobilitate* » (Cypriani, *Vita Th. Camp.*, p. 17).
[3] « *Ne in tormentis deficerent* » (Campanella, *de Lib. prop.*, p. 15).

sut jamais rien. Philippe II mourut, Henri IV entra dans Paris. Avec Philippe, monarque plus puissant que glorieux, aussi taciturne que fourbe, aussi cruel que voluptueux, non moins dissimulé que superstitieux, monarque qui avait joué le premier rôle sur le théâtre de l'Europe, mais non le plus admiré ni le plus estimé, qui avait dépensé 6000 millions de ducats, et le sang de 20 millions de sujets, sans jamais avoir été sur un champ de bataille, qui avait concouru avec Torquemada à 6000 auto-da-fé, et que l'indépendance de sept petites provinces réduisit à la pénurie; avec Philippe II, s'évanouit le principe du despotisme en Europe. Par l'avénement de Henri IV, par l'édit de Nantes, la politique fut déclarée séparée, indépendante de la religion, et l'équilibre des Etats se trouva rétabli. Dans cet intervalle, de célèbres naissances compensèrent des morts célèbres. Mazzoni et Montaigne disparurent en même temps qu'Ercilla et Tasso; Patrizzi aussi, l'adversaire heureux du Stagirite, s'éteignit, mais comme la lampe d'Arioste, faute de cire ou d'huile.[1] La divine Providence daigna seconder le progrès des hommes qui pensaient. Gassendi et Descartes vinrent au monde, pendant que Bacon publiait ses Essais. Campanella et Cerda continuaient à vivre, bien qu'enfermés encore dans les geôles de Naples.

Ce qui se passa dans la prison romaine, entre la congrégation du Saint-Office et le philosophe napolitain, nous a été raconté succinctement par Scioppius, té-

[1] — Come il debil lume suole,
Cui cera manchi ed altro in che sia acceso. »
(ORL. FURIOSO, XXIV, 81).

moin du procès et du supplice. Après l'examen des pièces qu'on semble avoir comprises et expliquées plutôt avec une résolution arrêtée qu'impartialement,[1] on procéda aux interrogatoires qui se succédèrent rapidement.[2] Quand on crut avoir convaincu le criminel, on entreprit de le convertir; mais cela parut bientôt impossible. On le somma dès lors, sous peine de la vie, de déclarer que ses opinions étaient erronées, ses ouvrages impies et absurdes, faux en religion et en philosophie,[3] en un mot, de se rétracter sur tous les points. Les premiers théologiens[4] de Rome ne dédaignèrent pas de discuter avec lui et rivalisèrent d'habileté pour l'amener à leurs croyances et le subjuguer. Peut-être, après les vaines tentatives de San-Severina, le souverain pontife lui-même descendit-il à l'exhorter fraternellement,[5] dans l'espoir de faire tourner à la gloire de l'Eglise l'éclatante rétractation d'un incrédule si opiniâtre. Se rétracter,[6] il ne le pouvait sans mentir à ses convictions.[7] Quelquefois, entraîné par le désir de vivre, plus que par la crainte de mourir, il balançait, il flottait incertain,[8] comme Huss

[1] L'interprétation qu'on fit du titre de la *Bête triomphante* en est une preuve.

[2] « *Sæpius est examinatus* » SCIOPPIUS. Rien n'autorise à supposer que Bruno fut soumis à ce qu'on appelait le « rigoureux examen, » c'est-à-dire la torture. Ce moyen de procédure était inutile, puisqu'il n'y avait nul doute sur « l'intention. »

[3] « *Portenta.* » — « *Horrenda prorsùsque absurdissima* » SCIOP.

[4] « *Summi theologi* » SCIOP. — Parmi eux, le plus grand controversiste du temps, Bellarmin; esprit méthodique, écrivain remarquable par la précision du langage; aussi étranger aux invectives qu'opiniâtrément attaché aux principes ultramontains.

[5] « *Fraterné* » SCIOP.

[6] Sa philosophie lui semblait une vocation céleste, un apostolat; il méprisait les philosophes qui ne faisaient de la philosophie qu'un métier, « Messieurs les régents de philosophie » (DESCARTES. — Voy. *de Immenso*, p. 145).

[7] L'histoire de Dominis et de Molinos montra d'ailleurs que la rétractation ne procurait pas la liberté.

[8] RIXNER et SIBER (p. 233) expliquent la versatilité que Scioppius reproche

et Jérôme avaient fait. D'autres fois il tentait de se justifier, de se défendre, en raisonnant sans égard pour les hommes ni pour les choses, et répliquait avec une confiance inébranlable. Il ne renia point lâchement les affections qu'il avait vouées à certains protestants, ou à tel philosophe en discrédit. Seulement il faisait effort pour gagner du temps : quarante jours, puis quarante jours encore...[1] Comptait-il sur la mort du Grand-Inquisiteur, ou sur quelque autre accident propice ? Dans cette voie il lassa, il épuisa la miséricorde du saint-office qui se crut joué.[2] Le 9 février 1600, il fut conduit au palais qu'habitait San-Severina. Là, en présence des plus illustres cardinaux, des plus savants théologiens, consulteurs du saint-office, personnages qui surpassaient tout le monde par leur âge, par l'expérience des affaires, par la connaissance de la théologie et du droit, en présence enfin du magistrat public, du gouverneur de Rome, Bruno fut forcé de s'agenouiller[3] et d'écouter sa sentence. Il fut excommunié so-

à Bruno, en disant : « L'Inquisition avait coutume de varier ses interrogatoires sur les mêmes griefs, de loin en loin, sans communiquer à l'accusé ses premières réponses, ses assertions primitives, que l'accusé lui-même peut-être ne se rappelait plus et que les juges entendaient à leur guise. »

[1] Durant ces intervalles, le saint-office était occupé à l'examen d'un grave différend, celui des jésuites et des dominicains au sujet de la Grâce. Le cardinal Madruce entendait les parties et leur défense, conférait avec les arbitres nommés et travaillait à l'invention de termes devenus célèbres, tels que *grâce suffisante, grâce efficace, grâce versatile, grâce concomitante, science moyenne, congruisme, pouvoir prochain*. L'événement de cette affaire épineuse fut de prescrire partout une difficile neutralité, sinon un silence impossible. Les interrogatoires de Bruno et les conférences nommées *de auxiliis* remplirent les années 1598 et 1599, mais ces dernières furent reprises après 1600 et après la mort de Clément VIII (Voy. Jacq.-Hyac. Serry, *Hist. congreg. de auxiliis divinæ gratiæ*).

[2] « *Ut pontificem et inquisitionem* deluderet » Sciop.

[3] « *Genubus flexis.* » — « *In ginocchio avanti di voi,* » dit Galilée aux cardinaux, pieds nus, en chemise....

lennellement et dégradé. Sa sentence, motivée sur un récit détaillé de sa vie, sur une analyse rigoureuse de ses écrits, sur l'inutilité des essais tentés pour le convaincre chrétiennement, cette sentence redoutable fut lentement et hautement prononcée. Les cachots de l'Inquisition s'ouvrirent, le condamné passa dans la prison civile; sous les yeux de cette auguste assemblée, la lecture finie, il fut remis aux huissiers du gouverneur. Le bras séculier, c'est-à-dire la police, fut invité à le punir avec autant de clémence qu'il se pourrait, et sans répandre de sang, « *ut quam clementissime et citrà sanguinis effusionem puniretur :* » formule reçue pour le supplice du feu. Un délai de huit jours encore lui fut accordé pour la confession de ses crimes. Comme il s'obstinait à n'en point avouer, on le mena enfin en grande pompe au Champ-de-Flore pour les expier; il y fut brûlé dans la journée du 17 *février* 1600. La tranquillité que cet homme, jeune encore,[1] et naturellement irascible, montra à l'heure où le jugement fut lu, ne l'abandonna qu'un seul instant. Après avoir entendu avec calme la longue sentence, un seul mot lui échappa : « Je soupçonne, dit-il en relevant la tête avec fierté, en quittant la posture de l'humiliation, —je soupçonne que vous prononcez cet arrêt avec plus de crainte que je ne l'entends,[2] *majori forsitan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam.* » Ses yeux gardèrent leur feu, son front sa sérénité; sa démarche ne cessa

[1] Du moins en comparaison de « ce bon vieillard » de Galilée, *di questo buon vecchio.*

[2] N'affaiblissons pas la belle énergie de ce mot par les parallèles qu'on lui fit subir avec les réponses d'Anne du Bourg, d'Apollonius de Tyane, de Socrate.

d'être noble et assurée, en face d'un immense concours de peuple, et sa contenance fut toujours digne, même au sein du brasier. Quand le supplice fut accompli, les cendres de Bruno furent jetées au vent, afin « qu'il ne restât de lui sur la surface de la terre que la mémoire de son exécution. » En parlant ainsi, Scioppius lui-même ne peut lui refuser le témoignage d'une rare constance. Les dominicains pouvaient dégrader le moine ; rien, ni promesses ni menaces, ni chaînes, ni flammes, rien ne vint à bout de dégrader le philosophe. Le pardon qui semble avoir manqué au cœur des juges, remplit peut-être les derniers jours, les derniers soupirs du condamné. Certes, si cette mort n'est pas une preuve de vérité quant aux doctrines, elle est du moins une marque de grandeur quant à l'âme.

Bruno se souvenait peut-être de maints passages où il avait défié la mort avec un stoïque dédain : *Pejor est morte timor ipse mortis*, etc. (II, p. 401).

Chi non mi fa temer fortuna o morte ? (II, p 16).

Voy. surtout I, p. 213, où Bruno, après avoir cité Ovide (*Métamorphoses* XV, 153–159, 165), et l'*Ecclésiaste* I, 9, prouve éloquemment que la perte de la vie n'est pas la perte de l'existence, *la jattura de l'essere, contra la qual pazzia crida ad alte voci la natura*. T. II, p. 367, il loue Epicure d'avoir appelé son dernier jour, *l'ultimo giorno*, le plus heureux jour de sa vie, *felicissimo giorno di nostra vita* (Comp. Cicéron, *de finib. bonor. et malor*. II, 30, et la note 39 de M. V. Le Clerc).

On raconte de même qu'Algieri, son compatriote, « effraya par sa constance et sa magnanimité les spectateurs de sa mort » (Voy. P. I, p. 21). — Walter Raleigh, mort sur l'échafaud, l'a dit : « Un homme qui pense ne peut que bien mourir.

Who oft doth think, must needs die well. »

## IV

Après avoir raconté simplement, à l'aide d'un très-petit nombre d'imparfaites notices, la fin tragique de Bruno, il nous reste à passer brièvement en revue plusieurs points qui s'y rapportent et qui ont occupé, dans les deux derniers siècles, une foule d'écrivains estimables.

L'anecdote du crucifix doit être rappelée en premier lieu. Devant le bûcher, dit-on, un crucifix fut présenté à Bruno, qui, loin de le porter à ses lèvres, détourna la tête. Pareil mouvement fut attribué avant lui à Ricetto,[1] après lui à Vanini. Tout en plaignant Bruno, demandons-nous s'il pouvait lui être facile d'aimer un symbole qu'il avait vu servir d'étendard sanglant aux ligueurs, et que Philippe II serrait dans sa main gauche, chaque fois qu'il signait d'infâmes ordonnances? Pouvait-il accueillir avec une joie franche l'image de Dieu offerte par ceux qu'il appelait, à tort peut-être, ses bourreaux? Oui, Bruno eût mieux fait de mourir dans l'humble foi de l'Evangile et en répétant les di-

[1] « Ricetto fut mis lié et garrotté en une gondole. Il y avait un certain prestre qui allait avecque eux, lequel lui présentant un crucifix de bois à baiser, l'admonestait de se réduire, pour mourir en la grâce de Dieu, en se réconciliant à la sainte épouse de Jésus-Christ, à savoir l'Eglise romaine. Mais Ricetto, *rejetant le bois*, pria le pauvre prestre et les autres de la compagnie à se désespérer des lacs du Diable, et venir à Jésus-Christ pour vivre selon l'Esprit, et non selon la chair » (*Martyrologe de Genève*, p. 573). Ceux qui ont fait de Bruno un calviniste ont cru qu'il avait repoussé le crucifix parce qu'il y voyait une marque d'idolâtrie, conformément à cet article du décalogue : « Tu ne te feras point d'image taillée, ni aucune ressemblance, etc. » (*Exode* XX, 5). Ils ont pensé qu'il n'eût pas de même répudié la croix. Il est inutile d'ajouter que le philosophe attachait peu d'importance à cette distinction, qui semblait alors fondamentale.

vines paroles du Christ : *Mon Père, je remets mon esprit entre tes mains!*... Mais tout chrétien à son tour doit convenir que ce trépas fut exempt de faiblesse à la fois et d'orgueil, que c'était vaincre la mort sans répugnance et sans ostentation. Quand Bartoccio s'écria en 1569 du sein des flammes : « Victoire, victoire! » ses ennemis mêmes furent étonnés ; le silence impassible de Bruno est plus imposant. Et s'il est vrai que pendant ces longues heures il redisait les mots de Plotin expirant : « Je fais un dernier effort pour ramener ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers ; » [1] si telle paraît être la manière dont meurt un panthéiste, mérite-t-elle notre colère?

Autre anecdote. Un jour Bruno avait dit à Londres,[2] en plaisantant, que s'il lui arrivait de mourir en terre catholique-romaine, fût-ce à midi, ses restes seraient accompagnés de cinquante ou cent torches. Cette prédiction s'est accomplie, comme l'ont remarqué certains critiques, d'une façon prodigieuse. Un mot que Bruno s'adressait comme encouragement, et dont il avait fait en quelque sorte sa devise, a trouvé aussi, selon d'autres biographes, une sinistre application : « Si Dieu te touche, tu seras un feu ardent,

« Nam tangente Deo, fervidus ignis eris. »[3]

[1] « Πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον » (*Porphyr. Vit. Plotin.* — Voy. aussi M. BARTH. SAINT-HILAIRE, *de l'école d'Alexandrie*, p. XXXIV, 1845).—Bruno croyait, comme Montaigne, ce jour un « maître jour, juge de tous les autres » (Voy. *Essais*, II, 16, éd. V. LE CLERC). Il se rappela plusieurs fois le principe de Pythagore (par ex. I, p. 283), qu'il ne faut pas craindre la mort, qu'il faut s'attendre au changement. — « Je fends les cieux et m'élève à l'infini,

» Ma fendo i cieli, e a l'infinito m'ergo » (II, 16).

[2] I, p. 199.

[3] Cette pensée brillante a été rapprochée du mot d'Ovide : *Est Deus in nobis;*

C'est dans le Champ-de-Flore que l'auto-da-fé fut exécuté. Or, c'est de cette place que Bruno avait dit, à Londres aussi, qu'elle était le rendez-vous de la canaille de Rome. [1] Sur cette place qui est située en face du théâtre de Pompée, et où le cadavre de Dominis fut brûlé plus tard, en 1624, avait retenti jadis le cri des gladiateurs : César, ceux qui vont mourir te saluent, *Ave, Cæsar, morituri te salutant ;* ce cri qui y fut renouvelé, pendant le moyen-âge, par les magiciens et les athées, dans une autre sorte de spectacle.

La date du supplice n'est pas moins notable que le lieu. L'année 1600 marque en philosophie une ère nouvelle, pour ainsi dire inaugurée par l'auto-da-fé du Nolain. Dans les fastes de la papauté, elle est signalée par un jubilé solennel. Chose singulière ! au moment où Philippe II venait d'être enseveli, Clément VIII crut toucher à l'heure où l'ancienne foi allait reprendre tout son empire. Henri IV ayant fait sa soumission, le pontife chargea un apôtre dont la mansuétude égalait le zèle, François de Sales, d'aller jusque dans Genève tenter le vieux Théodore de Bèze, et lui offrir une pension de 4,000 écus. Le 1er janvier, Clément VIII commença par l'ouverture de la Porte-Sainte une longue suite de cérémonies dont la mémoire survécut à son pontificat. L'af-

*agitante calescimus illo.* Bruno l'explique quelque part (II, p. 368) en disant : « Vulcain habite dans tous ceux qui aiment, *in tutti gli amanti è questo fabro Vulcano.* » On peut, en l'appliquant par allégorie à la mort de Bruno, la comparer à l'inscription que Hug. Grotius fit en l'honneur de Jeanne d'Arc :

Nec fas est de morte queri ; namque ignea tota
Aut nunquam, aut solo debuit igne mori !

[1] I, p. 148.

fluence des peuples n'était pas moindre que la magnificence des fêtes pieuses de la ville éternelle. Ceux qui n'étaient pas venus pour gagner des indulgences, étaient attirés par la curiosité, et parmi ces derniers un grand nombre de protestants, comme le prince Frédéric de Wurtemberg. Toute cette foule confuse de riches et de pauvres, dont les flots rappelaient les plus beaux jubilés, assista à l'horrible scène du Champ-de-Flore. Des auteurs favorables à Bruno, et quelque peu superstitieux, ont fait observer que cette même année fut plus funeste qu'aucune autre aux cardinaux. Le 1er janvier mourut le Polonais Radzivil, le 2 le Vénitien Prioli, le 20 février l'Espagnol Iñigo d'Avalos, en avril l'Italien Madrucci, puis Deza, ensuite André d'Autriche, enfin beaucoup de princes de l'Eglise.

Bien d'autres circonstances ont tourmenté les historiens qui nous ont précédé. Des amateurs de curiosités inutiles ont manifesté quelque surprise de ce qu'avant de brûler le Nolain, on ne l'eût pas décapité comme Carnesechi, qu'on ne l'eût pas pendu comme Paleario, qu'on ne l'eût pas étranglé comme Monti, qu'on ne lui eût pas percé la langue comme à Gamba, de peur qu'il ne haranguât les assistants. Nous sommes surpris, pour notre part, que Lacroze, cédant à cette manie, n'ait pas établi de parallèle entre la fin de Bruno et celle d'un gentilhomme polonais, Casimir Leszinski, accusé d'athéisme et condamné à mort par la diète de Grodno. « Le corps, dit Lacroze lui-même, fut brûlé (le prétendu athée eut la tête tranchée avant d'être brûlé), et ses cendres furent mises dans un canon qu'on tira en l'air du côté de

la Tartarie... »[1] Comment peut-on se plaire à parcourir cette galerie de sombres tableaux?

Après la question de savoir si l'on coupa la langue à Bruno, s'est présentée celle de rechercher si on le vêtit du san-benito, c'est-à-dire de cette chemise de soufre, en forme de scapulaire, qui a sur chacune de ses pièces une croix de Saint-André, des flammes et des diables. Le san-benito était mis à tout le monde; et pour Bruno il était propre, selon la remarque d'un antiquaire, à lui rappeler qu'il avait dédaigné le crucifix, nié les flammes éternelles et loué Satan.

Une discussion plus sérieuse s'est élevée, lorsque deux auteurs italiens ont avancé que Bruno avait été brûlé en effigie, c'est-à-dire que la police avait fait faire, soit en carton, soit en paille, un mannequin de la stature de Bruno, l'avait fait habiller de son costume ordinaire, lui avait fait mettre le masque le plus ressemblant; et qu'au-dessous du tableau qui portait le jugement écrit en gros caractères, elle avait fait monter ce même mannequin sur un bûcher, où il avait semblé souffrir d'affreuses douleurs. D'où il résulterait que le supplice de Bruno n'eût aussi été qu'une « historiette. »[2] Témoin oculaire des derniers moments de notre philosophe, Scioppius ne permet pas d'accorder le moindre crédit à l'hypothèse d'une exécution en effigie, simulacre charitable auquel un tribunal du XVI^e siècle ne recourait que malgré lui. Du reste, ni Haym, ni Qua-

[1] LACROZE, *Entretiens*, p. 424.

[2] C'est par ce terme que J. de Maistre désigne les souffrances endurées, dit-on, par Galilée au palais de l'Inquisition.

driò[1] ne nous ont dit ce que le véritable Bruno devint après cette fiction des hautes-œuvres. L'érudit Clément a cru leur venir en aide, en disant : « Peut-être trouvaient-ils le feu trop violent pour un enthousiaste, et croyaient-ils qu'on aurait pu se contenter de brûler son portrait et d'envoyer l'individu aux Petites-Maisons. »[2]

On est affligé de voir à quel excès d'indifférence les savants sont capables de parvenir. Comment ceux qui ont blâmé Bèze d'avoir dit à propos de Caroli, un des adversaires de Calvin : « Il est mort misérablement à Rome, dedans un hôpital, pour servir d'exemple à ceux qui se révoltent de Jésus-Christ, pour suivre un maître qui récompense si mal ses serviteurs, et en ce monde et en l'autre; » comment apprécieront-ils l'auteur qui, en sortant du Champ-de-Flore, ne put retenir ce trait de barbare ironie : « *Sic ustulatus misere periit*... Ainsi, grillé tout vif, il a péri misérablement, afin qu'il pût raconter, dans les autres mondes inventés par lui,[3] de quelle manière les Romains en usaient avec les blasphémateurs. » Après cette réflexion révoltante, Fusilius[4] se croit autorisé à prouver en détail que ces victimes n'étaient pas consumées par le feu, mais étouffées par la fumée : « car,

[1] HAYM, *Notiz. de' libri rar.*, f. 184. — QUADRIO, *stor. e rag. d'ogni poesia.*

[2] Ceci rappelle la remarque de l'Etoile au sujet de Geoffr. Vallée : « 1574. En cette année, un misérable athéiste et fou (comme l'un n'est jamais sans l'autre), G. Vallée, natif d'Orléans, fut pendu et étranglé à Paris. Plusieurs des juges étaient d'avis de le confiner dans un monastère comme un vrai fou, tel qu'il était et se montra lorsqu'on le mena au supplice. »

[3] Combien cette allusion est plus froidement cruelle que le sobriquet de *Circulator*, donné à Harvey par les antagonistes de la circulation du sang!

[4] FUS., *Mastigophorus* (à propos de Vanini).

dit-il, le feu est plus froid que chaud. » Heureusement ces exemples étaient des exceptions dans les rangs des humanistes. Ils se plaisaient à rendre élégamment « brûlé » par « dévoué à Vulcain,[1] à la divinité boiteuse; » ils se prêtaient, quelquefois par vanité d'érudits, à justifier l'Inquisition avec des extraits de Cicéron ou de Sénèque;[2] mais plus souvent ils rappelaient à leurs contemporains les règles de l'équité, les avantages de la douceur, la maxime du sénat romain : Aux dieux le soin de venger leurs offenses, *Deorum offensæ Diis curæ!*

Quoiqu'on eût dit que, les cendres de Bruno jetées au vent, il ne resterait de lui sur la surface de la terre que la mémoire de son exécution, cependant trois ans après sa mort, le 7 août 1603, les dominicains, les maîtres de l'Inquisition, s'occupèrent encore une fois de lui. Jean-Marie Brasichellensis, maire du sacré-palais, fit inscrire dans l'*Index expurgatoire* tous ses écrits sans distinction, ceux qui regardaient l'inoffensif Art de Lulle, comme ses poésies, ses satires, ses ouvrages de métaphysique. On s'étonne que cette sentence ait suivi, et non précédé l'autre; mais on s'étonne surtout que l'historien des dominicains, frère Echard, se soit prévalu de ce fait pour conclure que « Bruno ne fut traité par personne plus sévèrement que par les frères Prêcheurs, et,

[1] *Vulcano devotus.* — « *Tardipedi Deo dandum, infelicibus ustulandum lignis* » Scioppius.

[2] « *Quidquid est pestiferum, amputetur* » (Philipp., VIII). — « *Corrigi nequeunt, tollantur è cœtu mortalium* » (de Ira, XV).

conséquemment, qu'il n'appartint jamais à cet ordre. »[1]

La condamnation des livres de Bruno fut approuvée par le même pape qui avait signé son arrêt de mort. On s'est demandé quelquefois pourquoi Clément VIII n'usa pas de sa prérogative contre la décision du saint-office, ou pourquoi il n'en légua pas l'exécution à Paul V?[2] Le règne d'Aldobrandini fut, en effet, un des plus recommandables des temps modernes. C'etait un esprit prodigieusement actif, infatigable; administrateur exercé, adroit, jaloux de gouverner par lui-même; politique persévérant, circonspect jusqu'à la taciturnité,[3] rarement enclin à « une duplicité innocente; » ennemi de l'Espagne autant que des Médicis. Il fut en état de rétablir l'harmonie entre la France et l'Espagne, de rompre l'alliance de Henri IV avec l'Angleterre et la Hollande, de conclure la paix de Vervins, d'enlever le duché de Ferrare, et de préparer une expédition contre la Turquie, pendant qu'il recevait les députés du patriarche d'Alexandrie, qui abjurait l'eutychianisme, et ceux des Grecs-Unis de Pologne, qui quittaient l'Eglise russe pour l'Eglise de Rome.[4] A l'égard des doctrines et des querelles d'opinions, Clément ne se montrait pas moins habile; il sut apaiser l'ardente

[1] « *Ex his inferas quisquis tandem ille fuerit, à nullis severius quam à nostris habitum fuisse.* »

[2] Paul V fit décapiter Piccinardi sur le pont de Saint-Ange, parce qu'il avait sottement comparé Clément VIII à l'empereur Tibère; mais, en même temps, il ne cessa de se plaindre « de l'indolence » de son saint prédécesseur.

[3] « *Eo ingenio Clemens erat, ut licet, Quintii Fabii exemplo, in gravissimis negotiis nimia cunctatione uti videretur, tamen nihil abjectum, cuncta excelsâ mente gerens, prudentiâ et dexteritate quandoque assequebatur, quæ vi atque impetu obtineri minime poterant* » MOROSINI, *Histor. Venet.*, l. XVI).

[4] « *Ruthenis receptis,* » lit-on sur la belle médaille frappée en 1596.

dispute sur la grâce, entre Bannez et Molina, entre les dominicains soutenus par l'Espagne et les jésuites protégés par la France, dispute qu'il ne parvint pas pourtant à éteindre,[1] puisqu'elle porta ses troubles jusque dans le XVIIIe siècle. Il traitait personnellement les hérétiques et les philosophes avec une indulgence bienveillante, quoiqu'il combattît officiellement leurs principes;[2] il plaça Alde-Manuce jeune à la tête de l'imprimerie du Vatican, il attacha à sa personne Césalpin décrié comme athée, et lui permit de lire les ouvrages de botanique composés par les protestants; il appela Patritius à Rome, pour le combler de faveurs. Mais une altération sensible, un véritable déclin frappa ses facultés après dix années de gouvernement, et cet état empira journellement par suite des chagrins que le procès du molinisme lui causait. Le mécontentement des jésuites l'exaspérait et le navrait tour-à-tour: « ils osent tout, disait-il, *omnia audent, omnia audent.* »[3] Pour les réfuter savamment, il se plongea, malgré les difficultés de l'âge et les prières de Bellarmin,[4] dans

[1] On sait que Clément voulut se déclarer contre les jésuites, et que la mort seule l'en empêcha : d'où l'on a inféré qu'il fut empoisonné. Ce point n'a jamais été tout à fait éclairci. La vérité est qu'il mourut subitement le 3 mars 1605. « *Neque vero præter fidem est*, Socios (*Jesu*), *tametsi aliunde religiosos ac pios, in illis rerum suarum angustiis*, humani aliquid passos esse » (SERRY, *Hist. de auxiliis divinæ gratiæ*, p. 272).

[2] Il voulait, dit Scioppius, que les cardinaux et les prélats de sa cour les reçussent avec toutes sortes d'humanité.

[3] Les jésuites, dit-on, le menacèrent. « L'infaillibilité de Clément n'est pas chose évidente ; on n'est pas obligé de croire, comme un article de foi, qu'il est le légitime successeur de saint Pierre » (Voy. SERRY, l. l, p. 271-277).

[4] SERRY, l. l, p. 272. — Bellarmin représenta à Clément que les fatigues d'un semblable travail useraient le reste de ses forces, et que saint Augustin peut-être n'avait pas embrassé toute la question. Serry, docteur de Sorbonne, qui rapporte ces faits, composa son histoire avec les pièces conservées au Vatican.

une étude sérieuse des œuvres de saint Augustin. Sa santé exigea enfin qu'il abandonnât les affaires politiques à P. Aldobrandini, son neveu, qui ne fit qu'irriter les grands, et allumer des dissentiments domestiques. Le soin des intérêts spirituels échut à San-Severina et à Bellarmin, deux cardinaux illustres, mais qui ressemblent peu aux Lambertini et aux Ganganelli. San-Severina se chargea des questions religieuses; Bellarmin, créé cardinal l'année où Bruno fut transféré à Rome (1598), veilla aux questions scientifiques et philosophiques. Sous l'empire de Bellarmin, dont les préjugés étaient ceux d'un grand homme,[1] les divergences philosophiques furent sévèrement censurées, Patritius[2] fut obligé de se rétracter, les livres de Télésio[3] furent mis à l'*index;* l'ouvrage même de Campanella contre les athées fut déféré à l'Inquisition; les œuvres de Damien, auteur hostile à la philosophie au XI[e] siècle, furent publiées par le cardinal Cajétan et répandues avec profusion. Clément allait céder aux instances de Patritius, et fonder une chaire de philosophie platonicienne dans le collége de la Sapience, quand Bellarmin survint et s'y opposa victorieusement. Il y a plus : Bellarmin, protecteur du péripatétisme, interdit même certains écrits d'Aristote, et sut assez influer, par le cardinal d'Ossat, sur Henri IV, pour que ce roi entreprît dans le même temps de ré-

[1] Je n'ignore pas que Bellarmin avait plus d'intelligence que de caractère, et qu'il ne montra ni fermeté ni indépendance dans les processions militaires des Ligueurs de Paris; mais ce controversiste étonnant aimait sérieusement la paix (*une once de paix*, disait-il, *vaut mieux qu'une livre de victoire*), et pratiquait la vertu avec humilité.

[2] Patritius était de ceux qui soutenaient leur opinion, comme Panurge, « jusqu'au feu exclusivement. »

[3] La meilleure édition de Télésio venait de paraître à Genève.

former l'enseignement de la philosophie, et défendit au noble Vénitien Prioli de venir exposer le platonisme à Paris.[1] Pour arracher à un pontife aussi sagement modéré que Clément VIII la condamnation de Bruno, le dominicain San-Severina s'appuyait donc sur le concours du jésuite Bellarmin. La seule prévention passionnée qu'eut ce pape pouvait d'ailleurs être aisément tournée contre le Nolain : je veux dire sa haine pour Elisabeth, « cette vieille femme, disait-il, qui devait estre mesprisée de ceux-là même à qui elle s'était adonnée. » Scioppius, une de ses créatures, pouvait l'indisposer en l'entretenant des succès que Bruno avait eus dans la patrie de Copernic.[2] Il semble donc que la vieillesse du vénérable chef de l'Eglise fut obsédée et entraînée par des représentations fanatiques, et que cet holocauste, qui dans les sanglantes annales du XVI[e] siècle n'est qu'une tache de sang de plus, ne doit pas flétrir la mémoire de Clément.

Autant il est équitable de justifier un caractère qui n'avait rien de draconien, autant il est difficile d'absoudre entièrement l'Inquisition. N'imitons pas, cependant, nos devanciers, en dressant un acte formel d'accusation

[1] Voy. d'OSSAT, *Lettre XCVI*. — Peut-être fut-il aussi question d'Elisabeth et de Bruno, le lendemain du supplice de ce dernier, lorsque Clément VIII dit au cardinal d'Ossat « qu'il estoit fort marri de ce que Henri IV avait naguère fait pair de France le sieur de la Trimouille qu'il savait estre hérétique » (Lettre du 19 février 1600). D'Ossat, au surplus, n'était étranger ni au protestantisme, ni à la philosophie. Dans sa jeunesse, il avait défendu Ramus contre Charpentier (GOUJET, *Mém. sur le collége de France*, II, p. 81) ; plus tard, il soutint l'hérétique Béarnais contre les Ligueurs (d'ORLÉANS, *Réponses des vrais catholiques*, p. 230).

[2] Nous montrerons ci-dessous que Bruno fut persécuté particulièrement en qualité de copernicien, et nous rappellerons que c'est sur la proposition de Bellarmin que l'Inquisition interdit à Galilée de renouveler le système de l'astronome allemand.

contre des juges qui, selon Brucker, étaient plus sévères que Minos et Rhadamante.[1] Le système pénal de cette cour, qui en Italie était rarement atroce,[2] est jugé sans appel par la religion et par la philosophie, dont l'arrêt est identique.[3] La religion se plaint d'avoir été méconnue, mal comprise : ne charge-t-elle point ses pasteurs de la faire aimer à force de pardon et de mansuétude, et de faire honorer Dieu, au lieu de le venger? de convier, par la charité et la persuasion, aux félicités du ciel, et non pas d'anticiper sur les tortures de l'enfer? La religion se plaint de l'abus qu'on a fait de la parabole du festin, du précepte « Contrains-les d'entrer ; »[4] du sens qu'on a prêté à ce mot : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive ; » puis à cette autre parole : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il sera jeté dehors, et il séchera, et on le ramassera pour le jeter au feu et le brûler. » La religion rappelle à ses ministres ce que Jésus-Christ dit à ses disciples, lorsqu'ils voulurent faire descendre le feu céleste sur un village de Samarie qui leur avait fait mauvais accueil : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes nés ! » Le langage tenu par la philosophie ne diffère pas des plaintes de la religion. Il

[1] « *Ipso Minoe et Rhadamanto severiores* » (*Hist. phil.*, t. V, P. II, p. 29); « *I ministri del rigoroso et implacabile Plutone* » (BRUNO, II, p. 210).

[2] Dice que fue atrocidad,
Pero que no fue delito.
(LOPE DE VEGA.)

[3] Alterius sic
Altera poscit opem res et conjurat amice.

[4] Justin-le-Martyr fut, avant Tertullien, de l'avis qu'il est irréligieux de forcer à la religion, « *contra religionem esse cogere ad religionem.* »

est contradictoire de punir un crime spirituel par une peine corporelle, une diversité d'opinion par un supplice matériel. Il est contradictoire d'apaiser la colère divine avec le sang des hommes, et d'exercer des rigueurs inhumaines au nom d'un pouvoir dont la racine est dans le ciel. Il est injuste de traiter ceux qui ont erré dans leurs spéculations ou leurs rêves,[1] plus rigoureusement que ceux qui ont troublé la tranquillité, la sûreté de l'état, ou attenté à la moralité publique.[2] Il est imprudent de prétendre rassurer les consciences timides, en les effrayant par un spectacle douloureux, fait pour exciter la sympathie; de vouloir affermir le règne de Dieu, en aspirant à gouverner despotiquement les consciences; de croire sauver la foi, en lui sacrifiant ceux qui ont semblé la menacer, et dont les erreurs acquièrent ainsi un prestige plus dangereux. La religion et la philosophie ont pitié du juge, aveuglé par une illusion ou une prévention passionnée; mais elles réservent aux victimes une compassion plus tendre.

---

## V

De tous les problèmes relatifs à la mort de Bruno, le plus controversé, c'est la recherche des motifs de sa condamnation. Etait-ce pour crime d'apostasie? pour

[1] « *Nugæ*, » SCIOPPIUS. HUYGENS, selon lequel ces *nugæ* sont des *conjecturæ*, défend Bruno contre Scioppius, en disant : « *Ad magis idoneos judices provocamus* (*Cosmotheoros*, p. 7).

[2] Voy. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, l. XII, c. 4, 5.

hérésie? pour athéisme? La plupart des historiens ont divisé ces trois sortes de griefs, tandis qu'il fallait les réunir.

Le droit canon du moyen-âge établissait deux genres d'apostasie. Le premier était général (*apostasia infidelitatis vel incredulitatis*), et signifiait un abandon total de la foi et de la loi de Dieu.[1] Le second, particulier, s'appelait surérogatoire, parce qu'il ajoutait un nouveau degré de culpabilité au premier (*apostasia ordinis sive irregularitatis*) : il consistait dans la violation des vœux monastiques, dans la désertion de l'ordre religieux où l'on avait fait profession. Or, il est évident que Bruno, ayant quitté sans dispense légitime l'ordre de Saint-Dominique, et étant retourné de sa propre autorité à l'état laïque, était coupable d'apostasie monacale. Mais il est notoire en même temps que cette espèce d'apostasie était soumise à la juridiction de l'ordre, et non point de l'Inquisition. Puisque Bruno fut jugé par l'Inquisition, il était donc accusé aussi d'apostasie générale.

Méritait-il cette accusation au même titre, par exemple, que l'empereur Julien, quittant ostensiblement le christianisme pour la philosophie d'Alexandrie? Si l'on n'est apostat d'infidélité qu'autant qu'on embrasse publiquement une autre foi, et qu'on professe une fausse religion, Bruno ne doit pas recevoir cette qualification. Il n'embrassa nulle part le calvinisme ou le luthéranisme; à Marbourg comme à Paris, il s'intitulait Doc-

[1] Ce titre comprend l'apostasie *à fide* et celle *à mandatis Dei*. *A fide* signifie abjuration pleine et entière ; *à mandatis Dei*, violation de la loi divine avec persistance dans la croyance orthodoxe.

teur en théologie romaine. Mais si ce nom convient à qui cesse de croire et de pratiquer tout ce que l'Eglise croit et pratique, à qui doute de tel article de foi, nie tel autre, dédaigne tel précepte, tel conseil, en un mot, si l'hérétique est apostat, alors Bruno fut apostat à plusieurs égards.

Passons en revue ses hérésies. En 1599, il était à la fois facile et difficile de le faire : facile, parce que Bruno pensait sur très-peu d'articles de même que l'Eglise de Rome ; et difficile,[1] parce qu'il ne pensait ni comme Calvin, ni comme Luther. Aussi, chose digne de remarque, fut-il déclaré hérésiarque ou chef de secte, plutôt qu'hérétique et schismatique. « S'il n'avait été que sectateur de Luther, nous dit l'abréviateur de la sentence inquisitoriale, on en aurait usé avec plus de douceur, quoiqu'on dût traiter durement des gens qui ne périssent que parce qu'ils veulent périr. » Bruno était protestant, sans être chrétien évangélique, sans être de ceux dont l'Hôpital disait[2] : « Ils sont chrétiens comme nous, et baptisés ; » de ceux qui, suivant Henri IV,[3] « croient fermement tout ce qui est contenu dans le Vieux et le Nouveau-Testament, dans le Symbole des Apôtres, dans l'abrégé de la Foi composé par les anciens Pères. » Bruno protestait à sa manière ; il s'aventurait à ériger, à côté de l'Eglise catholique, au milieu des églises dissidentes, une nouvelle autorité morale, indépendante et universelle, un nouveau ministère spirituel, savoir,

[1] Une autre difficulté dont, du reste, l'Inquisition ne tint nul compte, c'est la distinction à faire entre les opinions personnelles de Bruno et celles qu'il met dans la bouche de ses interlocuteurs, et qu'il oublie parfois de réfuter.

[2] Au colloque de Poissy.

[3] Voy. le *Manifeste de Bergerac* chez DE THOU, l. LXXXI.

la philosophie. Tentative qui parut si grave à ses juges et si dangereuse, que Scioppius ne balança point à mettre Bruno sur la même ligne que Luther, et au même degré de criminalité. « Luther, ce cinquième évangéliste, » ce faux prophète, ce troisième Elie, eût été traité par » les Romains de la même façon que Bruno vient de » l'être. Ces deux monstres n'ont pas enseigné le même » genre d'absurdités ou d'horreurs, mais ce qu'ils ont » enseigné est également erroné et abominable. Lu- » ther eût été brûlé pour ses prétendus dogmes et ora- » cles; Bruno l'a été pour avoir soutenu toutes les abo- » minations qu'avancèrent jamais les philosophes païens » et les hérétiques tant anciens que modernes. Celui-ci » l'a été, celui-là l'eût été, parce qu'il n'est pas permis » à chacun de croire et de professer ce qui lui plaît, » *non licere unicuique quidvis et credere et profiteri.* » Que de choses ces mots font entendre? Et d'abord, les Allemands se trompèrent aussi bien que les Italiens, spectateurs du supplice,[1] quand ils prétendirent que Bruno fut « réduit en cendres à titre de luthérien. » En second lieu, les véritables protestants durent tenir leur cause séparée de celle de Bruno, qui tendait à un but réprouvé par eux.[2] Evidemment, c'est la liberté en fait d'investigation scientifique que l'Inquisition punit dans Bruno, à la fois pour l'usage et

[1] « Si vous vous trouviez en ce moment à Rome, écrit Scioppius, vous entendriez dire à tous les Italiens qu'on a brûlé un luthérien, ce qui ne vous confirmerait pas peu dans l'opinion où vous êtes de notre cruauté. Mais il faut que vous sachiez que les Italiens ne sont pas fort habiles dans le discernement des hérétiques. Ils les appellent indifféremment tous luthériens. »

[2] Quelques-uns le sentirent si bien qu'ils allèrent jusqu'à donner Bruno pour auteur du traité *de Tribus impostoribus* (Voy. LACROZE, *Entretiens*; PLACCIUS, *Theatr. anonym. et pseudonym.*, p. 188). Comp. P. II, p. 60, note 3.

pour l'abus : *non licere unicuique quidvis et credere et profiteri*. Si le Nolain était hérétique, c'était en vue de la pensée, à cause de l'esprit humain, et non dans l'intérêt d'une communauté religieuse, ni par dévouement à une église établie soit en deçà, soit au delà des Alpes. « Il s'exprimait philosophiquement sur les matières de la foi, » dit expressément l'acte de Venise.[1] Disons mieux : il s'efforçait d'expliquer en philosophe certains dogmes chrétiens. Le système qu'il appliquait à une entreprise aussi téméraire que devait l'être au XVI[e] siècle l'examen philosophique des religions, ce système était la doctrine de Pythagore, modifiée par celle de Platon, et plus encore par celle des Alexandrins. Ainsi se conçoivent la plupart des hérésies que l'Inquisition ne lui reprocha pas sans raison ; ainsi se comprend la hardiesse de rapprocher l'idée du Saint-Esprit de celle de l'âme du monde,[2] l'idée de l'inspiration sacrée de celle de l'animation de l'univers : c'était une conséquence naturelle du point de vue auquel Bruno envisageait tous les objets, une suite des efforts par lesquels il cherchait à assimiler et à concilier les oppositions, à identifier les contraires. Le même procédé reparaît dans une autre hérésie : celle qui consiste à comparer Moïse, les prophètes, les apôtres, le Christ même aux mages, aux hiérophantes, aux sages et aux législateurs qui honorèrent le polythéisme. Aux yeux de Bruno, les uns et les autres sont organes du même

[1] Bruno, en effet, ne cesse de dire : « Je raisonne en philosophe, et non en théologien, *come puro naturale*. » I, p. 258 ; II, p. 380.

[2] Hérésie déjà reprochée à Abélard (Voy. M. de Rémusat, *Abélard*, t. I, et M. V. Le Clerc, *Pensées de Platon*, p. 254).

Esprit, interprètes de la même Divinité, symboles et représentants d'une même puissance, d'une même gloire. La barrière qui sépare le peuple de Dieu des nations païennes doit donc tomber : celles-ci ont le même créateur que celui-là, et Adam[1] signifiant terre,

[1] Cette opinoin surtout fut reprochée à Bruno. Paracelse l'avait cependant exprimée avant lui (*de Phil. sagac.*, l. I, c. 1), pendant que l'avocat Féron s'occupait de faire un écusson à Adam, avec une devise tirée d'Ovide. Plusieurs circonstances déterminèrent Bruno : la découverte de l'Amérique, qui fit douter bien des gens de la généalogie humaine rapportée par l'Ancien-Testament ; la différence des deux documents mosaïques sur l'origine des hommes, documents appelés du nom particulier qu'y porte Dieu, l'un Elohim (*Genèse*, c. I, v. 27), l'autre Jéhova (*Gen.*, c. II, v. 7-23) ; enfin le mot d'Adam, qui n'est pas un nom propre, mais qui, primitivement, a un sens fort large, et prête à l'allégorie et au symbole (Voy. les Dictionn. de Gesenins et de Winer, s. v. אדם). — Là ou l'Inquisition ne voyait qu'une grossière impiété, la science moderne reconnait le germe d'un système d'interprétation, dont bien d'autres ont abusé depuis autant que Bruno, sans que l'Eglise ait songé à les condamner, d'un système conçu par Origène et agrandi par Bochart, Gale, Cudworth, comme par Fr. Bacon, Huet et Vico. Le nom de Huet fixe ici l'attention, comme étant parfaitement orthodoxe et sans cesse prôné par la Société de Jésus. Pour cet apologiste du christianisme, qu'est-ce que la mythologie, la religion païenne ? « Une pure ébauche, une simple imitation de l'Histoire sainte, *mera adumbratio sacræ Historiæ* (*Alnetanæ quæstiones*, p. 310). De même que l'orientaliste Bochart crut démontrer la conformité de la fable avec l'Histoire sainte par la ressemblance des noms, dont il cherchait l'étymologie dans les langues de l'Asie, de même Huet, tout en combattant son compatriote et son maître, voulut prouver cette conformité par la ressemblance des événements, des usages, des doctrines, des faits extérieurs. En quoi ces deux procédés diffèrent-ils ? Au fond, c'est le même système d'analogies et d'inductions. Bruno, pour qui les religions sont des ombres, *umbræ*, de grandes notions de vérité et de justice :

« Sic veri ac justi normæ corrupta remansit
» Fabula. . . . . . . . . . »

ne poussa pas plus loin que l'évêque d'Avranches l'application de cette méthode, non moins ingénieuse qu'arbitraire. « Le Christ est né d'une Vierge, comme Minerve est sortie du cerveau de Jupiter, et Bacchus de sa cuisse. » Cette similitude, ce parallèle est... non pas de Bruno, mais de Huet (*Alnet. quæst.*, l. II, c. 15). — Qu'on nous permette de rappeler un dernier trait de famille qui unit Huet à Bruno. Comme ce dernier était possédé de l'idée, du désir de retrouver les personnages et les doctrines des philosophies et des religions anciennes dans les héros et les connaissances de l'Egypte, Huet croyait découvrir Moïse et ses enseignements sous les costumes et les expressions de toute autre civilisation de l'antiquité. L'Egypte a été, selon Bruno, l'institutrice de Moïse, de Pythagore, de Platon, de Ptolémée, de Plotin ; l'Egypte a été la patrie d'Hermès

**homme, il doit y avoir eu plusieurs Adams, plusieurs pères et types des humains, comme il y eut plusieurs**

et d'Isis; les Egyptiens ont été déclarés par Philon, l'apologiste passionné du peuple hébreu, la nation la plus sage et la plus savante, *ἔθνος πολυσοφώτατον* (*de Circumcis.*, p. 625). C'est parce qu'il présentait Moïse comme un élève des Egyptiens, comme un élève d'un génie admirable (I, p. 276; II, p. 12, 13, 228, 229, 232, 236, 268, *Opp. it.*); c'est parce qu'il avait dit de lui « *caluisse oraculo babylonico*, » après en avoir appelé à saint Luc (*Act. apost.* VII, 22 : « Moïse fut instruit dans toutes les sciences des Egyptiens, *πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων* »); c'est pour cela que Bruno fut considéré comme un des ennemis de la Révélation. Ce qui confirma dans cette opinion, c'est qu'il se permit plusieurs fois de railler le peuple juif, « peuple de lépreux aux lois iniques (femmes et enfants étant punis à la place du mari et du père), aux possessions les plus contestables (ayant pillé les autres peuples) (par ex. II, p. 197). » Ses juges oublièrent, en le condamnant, qu'il ne niait pas la Révélation, en en transportant le privilége des Hébreux aux Egyptiens, et qu'il ne tomba dans cet excès que parce que d'autres, tels que Ficin et les Pics de la Mirandole, étaient allés, à l'exemple des Clément d'Alexandrie, jusqu'à donner Platon et tout l'hellénisme pour une imitation de Moïse et du particularisme judaïque. Quelque cas que Bruno fît de l'éducation grecque et du génie oriental de Philon, il fut sur cet article important son adversaire déclaré. La nation juive ne lui semble pas la souche commune des nations; la culture égyptienne elle-même ne lui paraît pas la source des lumières du monde : cette source est plus haute; c'est d'une révélation universelle, naturelle, rationnelle qu'il faut dériver, selon Bruno, la civilisation humaine.

De là vient aussi que quand le Nolain parle de superstition religieuse, de *fabula*, il ne faut pas songer seulement aux égarements de la foi chrétienne ou de la religion mosaïque; non, il entend indiquer aussi les erreurs du paganisme, du culte égyptien, et surtout de l'adoration des objets matériels, des êtres créés, des images, des simulacres de toute nature. Ce mystique ne laisse subsister que le culte du « pur amour, » l'amour de Dieu et de ses perfections par l'esprit et la science, l'union avec la divinité par la contemplation de l'univers et par la pratique dévouée de la vertu et de la justice. Lorsqu'on fait attention à cette remarque essentielle, le passage le plus violemment inculpé cesse d'être, ou peu s'en faut, une hérésie; il devient plutôt un hommage adressé au culte intellectuel des chrétiens, au culte en esprit et en vérité:

« Adde, quod hoc primum studio conficta mathesis
» Non sic ut caperet mundum in hac dispositurâ
» Compreusum verè, sed certe ad commoditatem
» Doctrinæ, facilis tandem qua computus esset.
» Porro ubi stultitiæ cœpit generosa propago
» Crescere, et ingenio implantatæ sunt magis altè
» Radices illæ, cœperunt vera putari
» Mobilia, atque anima motrice aut Numine pulsa.
» Inde sibi ratio finxit fantastica secla :
» Ut quondam Ægypto fuerant quæ fabulæ, ut aptè
» Objicier menti quœdam mysteria possent,

Hercules. Qui ne reconnaît à ce trait, dans le pythagoricien de Nole, un des devanciers du catholique Vico, selon lequel aussi non-seulement toute science vient de Dieu, retourne à Dieu, est en Dieu, mais selon lequel certains individus historiques ne sont que des êtres allégoriques, collectifs, emblématiques? Qui ne soupçonne pas dans l'hérésie en question un effet nécessaire de cet idéalisme qui semble indigène dans la Grande-Grèce, dans le royaume de Naples?

Ce qui empêcha, peut-être, les consulteurs du saint-office de traiter ces hypothèses avec plus d'indulgence, c'est la notion qu'ils se formaient sur la magie. Bruno, dans une de ses suppositions paradoxales, auxquelles, d'ailleurs, il n'attacha lui-même qu'une importance médiocre, avait avancé, sur le ton du doute, que Moïse et Jésus s'étaient servis de la magie pour opérer leurs miracles. C'est que par magie il entendait l'art de tirer de la nature toutes les forces mystérieuses que

» Perque quod in promtu est a sensibus omne remotum,
» Aptius in signo vel imagine conciperetur.
» Usque adeo crassi tandem est insania vulgi
» (Abdidit ut dium lux vultum) semper adaucta,
» Ut vitiata etiam simulacrâ ea fex populorum
» Verterit in proprii generis figmenta profana
» Pessimum in exemplum vitai. Atque inde sepulta est
» Lux ac per gentes insecta est fabula turpis,
» Barbaries genita est, seclum evectum scelerosum,
» Cui scire insanum est, crudelia et impia factu
» Sunt pietas, at relligio est in schismate mundum
» Servare, atque super jura omnia tollere vires.
» Sic veri ac justi normæ corrupta remansit
» Fabula, quæ vitæ rationem evertit et usum. »

Comparez ce morceau avec cent passages du *Zodiacus vitæ* de Marc. Palingenius (*Manzolli*), 1565 (1537), par ex. l. V, p. 102, sqq.; vous verrez lequel devait plutôt faire donner à l'auteur l'épithète d'hérétique (Cfr. Bruno, *Orat. valed.*, § 10).

Dieu y a cachées et que le vulgaire n'aperçoit pas. C'est qu'il était convaincu que la philosophie, la science naturelle, parviendrait quelque jour à découvrir ces merveilleuses ressources, qu'elle les mettrait en usage, et produirait des effets non moins surprenants qu'avaient su le faire les fondateurs des religions juive et chrétienne.[1] Ses juges, au contraire, prenaient la magie dans l'acception qu'on lui donnait au moyen-âge, où elle était regardée comme l'art du Diable, « singe des œuvres de Dieu, »[2] comme le fruit d'un exécrable commerce avec l'enfer. Prôner la magie, l'élever au rang de science, c'était, suivant l'Inquisition, troubler la société tout entière, c'était reconnaître à Bélial le pouvoir de renverser l'Eglise, c'était attaquer la religion dans les consciences, c'était mériter la peine capitale.

Ce dernier reproche rentre dans une accusation plus large, celle qui vint frapper toute la philosophie naturelle de Bruno, sa physique, son astronomie, sa cosmologie. Quelques-unes des propositions fondamentales de celle-ci parurent tellement absurdes, tellement ridicules à l'Inquisition, qu'elle ne daigna pas même, selon l'expression du P. Mersenne,[3] « s'amuser à les réfuter. » De ce nombre étaient les idées sur les atomes et les monades, sur les taches du soleil,[4] et l'aplatisse-

[1] Voy. par ex. BRUNO, *Opp. it.*, I, p. 241-258 ; II, p. 228 : « *Magie physique et chimique.* » C'est en ce sens aussi que Paracelse (*Chirurg.*, III, p. 102) et Porta (*Magia naturalis*) concevaient la magie.

[2] Expression du P. Garasse (*Somme théol.*, p. 66).— Un seul fait prouve jusqu'où, même au XVII[e] siècle, ces préjugés avaient pénétré : c'est que le télescope fut déclaré par quelques docteurs de l'Eglise un instrument de magicien.

[3] *Contre les athées et libertins de ce temps*, Par., 1624, p. 229.

[4] *Dell' Infinito*, II, p. 54 ; *de Minimo*, l. IV, c. 12. — On raconte qu'un P. provincial répondit au jés. Scheiner, lorsque celui-ci demanda la permission

ment de la terre.[1] Il faut y ajouter aussi la théorie sur la rotation de notre globe, théorie qui semblait à l'Église et au monde entièrement contraire au sens commun, et qui était impopulaire avant de devenir impie, c'est-à-dire avant que Galilée vînt la soutenir le télescope à la main. Parmi ces absurdités, « *horrenda prorsus absurdissima*, » Scioppius ne mentionna que le système de la pluralité des mondes, de l'infinité de l'univers, *mundos esse innumerabiles*, et en le mentionnant il l'accompagna d'un trait d'ironie, ce qui prouve qu'il le jugeait, avec l'Inquisition, plus ridicule que blâmable : « Il est allé dans ces mondes imaginés par lui, *in reliquis illis quos finxit mundis!* » L'immensité et l'infinité de l'univers lui semblent une fiction, une rêverie, une chimère — « *innumerabiles quos finxit mundi!* »... Toutefois cette folie, couverte de sarcasmes par les péripatéticiens, fut inscrite dans la liste des blasphèmes imputés à Bruno, *horrenda!* elle fut déclarée non-seulement opposée à la raison, mais à la foi chrétienne, et on y répondit, non point par des haussements d'épaules,[2]

de publier la découverte des taches du soleil : « Mon cher fils, j'ai lu plusieurs fois mon Aristote, et je puis vous assurer qu'il ne contient rien de semblable. Allez, demeurez en paix, et tenez pour certain que *les taches que vous croyez avoir vues sont dans vos verres ou dans vos yeux.* »

[1] *Cena delle cen.*, I. p. 195, sqq.

[2] On sait que Copernic, qui eut l'esprit, selon Fontenelle, de mourir le jour où son livre fut publié, fut « farcé et joué » (RAMUS). L'opinion publique accueillit cette « *fiction* » avec un rire général, et Galilée, tout en l'adoptant dès 1597 (*Lettre à Kepler*), n'osa pas affronter ce rire. Il convient qu'on y répondit d'abord par « des haussements d'épaules » (TIRABOSCHI) ; plus tard, il écrit à un de ses amis que « les jésuites ont persuadé à un personnage extrêmement puissant que son livre est plus abominable, plus pernicieux pour l'Eglise que les écrits de Luther et de Calvin. » Urbain VIII céda à ces insinuations et déclara « la doctrine du mouvement de la terre perverse au plus haut degré. » Bellarmin, dix-sept ans auparavant, ne l'avait jugée que « contraire à l'Ecriture

mais par les flammes d'un bûcher ! En un mot, pourquoi Bruno parut-il plus dangereux que Copernic, son maître ? pourquoi fut-il puni à sa place ? C'est que Bruno avait donné une extension singulière au problème posé par Copernic. Celui-ci n'avait présenté la théorie du mouvement de la terre que comme une hypothèse presque indifférente, et propre seulement à mieux expliquer l'ordre céleste que ne le fait la doctrine de Ptolémée.[1] Bruno n'y vit plus une pure supposition, il la proclama une vérité nécessaire. Si le mouvement est une loi souveraine de l'univers, de tout ce qui occupe l'espace, de quel droit en excepter la terre ? Si l'univers est infini, de quel droit mettre la terre au centre ? Le soleil[2] est le centre de notre monde, mais le centre du monde des mondes, de l'univers infini, est partout...[3] Copernic a simplifié le système de la création, mais étant plus géomètre que philosophe,[4] il ne l'a pas suffi-

sainte. » — Doit-on s'étonner que des esprits comme Bodin, Charron, Pasquier, n'aient eu que des mépris pour cette hardie nouveauté, et qu'il ait fallu une sorte d'héroïsme pour la propager ? (Voy. M. V. Le Clerc, *Pensées de Platon*, p. 247, sq., édit. 2e).

[1] Voy. *Astron. instaurata*, préf. « *Non dubito quin eruditi quidam, vulgata jam de novitate* hypotheseon *hujus operis famâ,* » etc. Copernic n'a d'autre prétention que de présenter des hypothèses au moyen desquelles on puisse représenter les mouvements célestes, sans qu'elles soient nécessairement ou vraies ou vraisemblables.

[2] Le soleil excite souvent chez Bruno un poétique enthousiasme, supérieur à celui qui inspira l'hymne de Marcien Capella. Aussi faut-il se souvenir que, suivant Pline (l. II, c. 6), le soleil représentait pour les anciens l'âme, l'intelligence du monde. Voy. *Opp. it.*, II, 51, sq.

[3] Cette opinion rappelle la divinité d'Empédocle qui, d'après Trithemius (*Quæst. ad Cæs. Maximil.*), était une sphère intellectuelle dont le centre était partout et la circonférence nulle part, « *sphæram intelligibilem cujus centrum ubique, circumferentia nusquam sit.* »

[4] « *Più studioso de la matematica che de la natura* » (I, p. 127). Il est curieux de voir que ce jugement de Bruno fut contredit par Tycho, mais confirmé par des astronomes des temps postérieurs. Tycho, que les contemporains nommaient « le grand observateur, le restaurateur de l'astronomie, » bien qu'il

samment agrandi. On ne saurait cependant ramener ce système à l'unité qu'en l'étendant à l'infini. Il importe d'enchaîner les phénomènes et les lois, de lier étroitement toutes les bases de l'économie naturelle et de la science. L'infinité de l'univers infiniment grand tient intimement à la mobilité de notre globe, qui, comparé à cet univers, est infiniment petit. L'univers est à la fois infini et immuable, la terre est finie et mobile; l'horizon qui est limité nous dit faussement que l'univers est borné et que la terre est immobile;[1] ni sur le compte de l'univers, ni sur celui de la terre, il n'est permis d'en croire les yeux. La vue de l'esprit est seule exempte d'illusions. C'est la raison qu'il convient de suivre, la raison qui veut que l'effet participe de la nature de la cause, que les œuvres du Créateur soient infinies comme l'est le Créateur; la raison qui, sous peine de contester la bonté et la majesté de l'Etre infini, considère indubitablement l'univers comme illimité et, à moins de dimi-

appelât Copernic *vir ingens*, le déclara plus philosophe qu'observateur, plus poète qu'astronome » (*Progymnasmata*): Kepler ne fut pas de cet avis; il ne cessa d'allier ces mots de philosophe et d'astronome (*veræ philosophiæ cupidus*, etc. Par ex. *Diss. cum Nunc. Sid.*, p. 3-5). Galilée disait avoir donné plus d'années à l'étude de la philosophie, que de mois aux mathématiques (Voy. MONCONYS, *Voyages*, t. III, P. 1, p. 130. Lyon, 1665). Bailly enfin vengea Copernic : « Tycho, dit-il, plus astronome que philosophe, en amassant un trésor d'observations, s'éleva contre la vérité. Il en retarda les progrès; dans le moment où la nature venait d'être dévoilée, il osa produire un système encore plus défectueux que celui de Ptolémée » (*Hist. de l'ast. mod. disc. prél.*, l. X, § 3).

[1] Cette association de doctrines semble déjà contenu dans une épigraphe mise au bas du portrait de Copernic :

Non docet instabiles Copernicus ætheris orbes,
Sed terræ instabiles arguit ille vices.

D'ailleurs la question de savoir où est le centre du monde conduit naturellement de l'hypothèse de Copernic (mouvement de la terre) à celle de Bruno (infinité de l'univers). Ce que Copernic transporte de la terre au soleil, Bruno le transporte de soleil en soleil aux extrémités de l'univers.

nuer la sagesse et la puissance de ce même Etre, envisage nécessairement la terre comme un corps en mouvement. La raison déduit ces idées sublimes de l'idée la plus haute, de l'idée de Dieu; mais du même droit qu'elle peuple l'univers d'une multitude innombrable de soleils et de terres, elle peuple ces étoiles, elle les anime, elle y fait résider des êtres vivants.....[1]

Voilà assez de témérités : Bruno ne s'y arrêta point. Pareil au logicien de Dante, aussitôt qu'il est en possession du principe de l'infini, il persiste à en déduire toutes les conséquences qu'il y voit renfermées. Il prétend révéler un attribut ignoré, une perfection méconnue de la Divinité, sa face physique, s'il est permis de parler ainsi, c'est-à-dire l'infini en espace et en durée, l'univers. Persuadé que l'école a réduit et rabaissé l'Etre des êtres, par ce système de Ptolémée qui lui semble aussi étroit qu'un « cerveau péripatéticien, »[2] il se sent appelé à lui rendre sa dignité de Créateur de l'univers et d'un univers sans bornes, *senza margine*.[3] « S'il n'y a, aux yeux de Dieu, qu'un globe unique; si tout, depuis le soleil jusqu'à la lune, a été arrangé uniquement pour le bien de la terre, pour l'avantage de

[1] On a pensé que cette induction avait été empruntée à Lucrèce (*de Nat. rer.*, II, 1074) :

« . . . . . . . . . Necesse est confiteare,
Esse alios aliis terrarum in partibus orbes
Et varias hominum gentes, et sæcla ferarum. »

Huygens, reprenant par son *Cosmotheoros* l'entreprise de Bruno, cite un autre poète, savoir, Horace, l. I, Epist. 6.

[2] *Opp. it.*, I, p. 268.—Bodin, par ex., dit, en effet, que le monde est un livre écrit de la main de Dieu et « dédié aux hommes. » Le macrocosme semblait mis totalement et exclusivement à la disposition du microcosme.

[3] *Cena delle Cen.*, I, p. 128.

l'homme, alors, sans doute, l'humanité se trouve exaltée, mais la Divinité n'est-elle pas ravalée d'autant? Sa providence n'est-elle pas étrangement rétrécie, appauvrie? Comment! la faible créature humaine serait le seul objet digne de l'attention de Dieu! Non, la terre n'est qu'une planète; le rang qu'elle tient dans les écoles est une usurpation : il est temps de la détrôner. Le roi de notre monde est, non pas l'homme, mais le soleil, mais la vie qui circule dans l'univers entier. Point de privilége pour la terre; qu'elle marche, qu'elle obéisse! Que, néanmoins, cette vue ne désespère point l'homme, comme s'il se trouvait abandonné de Dieu : en étendant, en agrandissant l'univers, il s'élève lui-même et grandit outre mesure. Son intelligence n'étouffe plus sous un firmament étroit, chétif et grossièrement fabriqué. Il y a mieux : si la Divinité est présente partout dans le monde, et le remplit de son infinité, de sa grandeur illimitée, s'il y a en réalité une foule incommensurable de soleils et de terres, que devient la distinction surannée entre le ciel et la terre? Le ciel n'est-il pas de tous côtés? Habitants d'un astre, ne sommes-nous pas compris dans les plaines célestes? *In Cœlo constituti sumus!..*»[1] Cette perspective transporte le Nolain de joie. Il veut monter dans ces cieux antiques, parcourir les orbites des étoiles, abattre ces murs inflexibles qui séparent les sphères, enfoncer ces cercles d'airain, reculer sans cesse les barrières du firmament et les reculer encore, dissiper enfin les nuages scolastiques dont ces armées d'astres, ces trou-

[1] *De Immenso*, § 14. C'est dans le ciel, disait Kepler, que nous sommes, nous et tous les corps de ce monde.

peaux de mondes, ont été couverts durant tant de siècles. Ce voyage, ce tour idéal de l'univers retrouvé, [1] lui semble comparable aux plus belles découvertes faites sur notre globe. Il se compare lui-même à l'Argonaute Tiphys,

> Audax nimium qui freta primus
> Rate tam fragili perfida rupit,
> Terrasque suas post terga videns,
> Animam levibus credidit auris;

ou à celui que Kepler nomma l'Argonaute de Florence, *Argonauta Florentinus*, [2] au « capitaine Colomb : »

> Venient annis
> Sæcula seris, quibus Oceanus
> Vincula rerum laxet, et ingens
> Pateat tellus, Tiphysque novos
> Detegat orbes, nec sit terris
> Ultima Thule.

L'infini en étendue, l'infini de l'univers, voilà l'*Ultima Thule* du métaphysicien de Nole. [3]

Mais ce n'est pas là le terme de ses prétentions scientifiques, de ses projets de réforme philosophique. En amplifiant la cosmologie il tend à agrandir, à changer la théodicée ; du même coup, il aspire à réintégrer Dieu et l'univers dans leurs droits éternels, à rendre à Dieu son action universelle et à la terre son mouve-

[1] « *Diu olim perditæ et sepultæ illius apud Chaldæos et Pythagoricos veritatis* » (*Orat. valed.* Cfr. t. II, p. 103. *Opp. it.* — « *La ritrovata filosofia* »).
[2] KEPLER, *Diss. cum Nunc. sid.*, p. 24.
[3] *Opp. it.*, I, p. 128.

ment. La théologie du moyen-âge mérite, suivant lui, le titre de « tragédie kabbalistique; »[1] la véritable étude de la création doit produire une théologie vivante et libre. Le philosophe doit aimer Dieu par-dessus toutes choses, et Bruno prend les noms de *Théophile*, de *Philothée*.... On comprend la surprise et l'aversion des P. inquisiteurs pour cette nouvelle sorte de théologie.[2] Encore si le novateur s'en contentait; s'il se bornait à parler des « myriades de mondes, d'un concile d'astres, d'un consistoire d'étoiles, d'un conclave de soleils, d'un temple de l'univers, d'un livre ouvert de l'Orient à l'Occident, et entendu de toutes les langues de la création; » mais voici qu'après avoir refusé à la terre le premier rang parmi les astres, il dispute au premier pouvoir de la terre, à l'Eglise, le monopole d'interpréter la nature. Voici qu'il revendique pour la science une infaillibilité que l'Eglise seule prétend posséder; voici qu'il s'érige lui-même, au nom du génie, en législateur du monde physique, en interprète des événements qui arrivent dans les régions célestes, en apôtre du Dieu créateur et conservateur des mondes. L'Eglise, à son sens, n'est pas seule en possession de l'infaillibilité, de l'infinité, de l'unité, de l'éternité; l'univers eut ces attributs avant que l'Eglise fût, et la science de l'univers jouit des mêmes perfections. S'il éclatait entre l'Eglise et la philosophie naturelle un dissentiment de doctrine,

[1] Par ce terme, il veut désigner les frayeurs et les superstitions dont le moyen-âge fut rempli par les idées de démon, d'enfer, par le système qui représentait la terre comme une vallée de larmes, comme un séjour d'exil et de perdition.

[2] On pourrait l'intituler, comme fit Derham, une *astro-théologie* (Voy. *de Min*, p. 42, 74).

c'est la philosophie qu'il fandrait écouter, parce que son objet, la nature, a existé et s'est révélé avant la fondation de l'Eglise... Encore une fois, de quel étonnement l'Inquisition dut être saisie en lisant, en entendant des propositions alors si étranges ! Qu'on songe avec quelle vigilance l'Eglise gardait le dépôt des traditions astronomiques, les clefs des cieux, de ces cieux que l'Europe croyait aussi inaltérables qu'étroitement fermés. Elle veillait à la connaissance des temps et des saisons, avec autant de soin qu'à la célébration des fêtes ecclésiastiques : elle avait charge de maintenir l'ordre parmi les astres. Au moment où Bruno entreprend de séparer le ciel physique du ciel moral, au moment où il soutient qu'il n'y a ni ciel, ni terre, parce qu'il n'y a ni orient, ni occident, Grégoire XIII entreprend de réformer et de consacrer l'almanach. Pendant que l'Eglise déclare qu'elle est instituée pour enseigner une cosmologie catholique, une astronomie romaine, le philosophe napolitain proclame la science indépendante des décrets et des bulles, indépendante comme la nature elle-même, et uniquement assujettie aux lois que l'Eternel a établies dès l'origine des choses.[1] L'ordre des cieux se soutient par lui-même, répond Bruno : qu'est-il besoin de le fixer ou de le conserver par une juridiction étrangère, dont le siége n'est qu'un atome dans l'immensité de la création?...

[1] « *Astra, per æthereum campum, veluti volitando*, regulatissimo *circuitu* proprios *orbes conficiunt* » (*Orat. valed.*).

[2] Cette pitié pleine de dédain pour le *globule* que nous habitons, *Telluris globulus*, s'est communiquée de Bruno à Huygens. Voy. HUGENII *Cosmotheoros*, p. 125.

Une dernière hardiesse restait encore à tenter. Copernic [1] l'avait prudemment évitée, Bruno l'énonça avec franchise. « Si la raison a la puissance et le droit d'interpréter les phénomènes de la nature, pourquoi lui serait-il interdit d'expliquer, de critiquer les opinions que l'Eglise a formées sur ces phénomènes, et les passages de l'Ecriture qui s'y rapportent? [2] L'Ecriture ne réprouve pas de tels essais, parce qu'elle est, non un exposé de philosophie naturelle, mais un code de lois morales et religieuses, la règle de la vie sociale. Les théologiens savants, ceux qui ont bien compris la destination de la Bible, ne repoussent pas les raisonnements des philosophes, et les philosophes désirent ardemment l'alliance de pareils théologiens.[3] Les philosophes n'ont à redouter le reproche d'impiété que de la part de quelques « révérends rabbins. » [4] L'Ecriture, parlant aux hommes simples le langage vulgaire, a dû leur parler des apparences des phénomènes célestes; la philosophie, s'adressant aux hommes qui pensent, doit les instruire de la réalité de ces mêmes phénomènes. Il y a opposition, sur ce sujet, entre les sens et la raison; il n'y en a point entre les apparences et la réalité des faits qui se passent dans les cieux..... »

[1] Copernic avait pourtant répondu avec plus de hauteur aux théologiens qui taxaient sa théorie d'impiété : « *illorum judicium tanquam stultum et temerarium contemnam* » (*de Revolut.*, præf.)

[2] I, p. 263, il cherche à établir des principes dont l'application doit résoudre les difficultés de l'Ecriture, telles que le *stat terra in æternum*, le passage de Josüé, etc. Il va plus loin, lorsqu'il se permet d'appliquer sa théorie des transformations à la doctrine de la création en six jours, et qu'il considère l'âge d'or comme le commencement de la civilisation (Cfr. I, p. 163, 172 sq.).

[3] I, p. 270-284; II, p. 7, 27. — On doit ajouter qu'en tous ces endroits il ne parle qu'avec respect de l'Ecriture et avec déférence des théologiens (I, p. 263).

[4] I, p. 173. Voy. P I, p. 75, not. 5.

Arrivée à ce point de la discussion, l'Inquisition dut exiger de l'accusé plus de preuves et de témoignages qu'auparavant : on touchait au nœud de la question. Les autorités de l'Inquisition étaient Aristote et Ptolémée, la tradition de l'Ecole, Grégoire XIII; ses raisons étaient les yeux. Les autorités de Bruno étaient Pythagore, Platon, Plutarque, Cicéron et Sénèque, le cardinal Cusa, le pape Paul III, qui avait agréé la dédicace de Copernic;[1] ses raisons étaient l'évidence de la raison même, la lumière intérieure, l'œil de l'intelligence.[2] Aux objections tirées de la vue matérielle, Bruno répliqua, sans doute, par sa théorie sur la connaissance de l'infini. « L'infini n'est pas l'objet des sens, puisqu'il est insaisissable et invisible ; c'est par la profondeur de l'esprit qu'il nous est donné de l'atteindre, *coll' altezza dell' intelletto!* » Il est probable qu'au fort de la querelle, il lui échappa de s'écrier : « Ecoutez la voix de l'esprit, ministres d'un Dieu qui est esprit ! ne donnez point, comme des enfants, dans le piége des sens ! cessez d'en croire le corps plutôt que

[1] Cicéron, *Academ.*, l. II, c. 39. Plutarque, *de placit. philos.* III, 13. Sénèque, *Q. nat.*, l. VII, c. 4. (Cfr. *Orat. valed.* et Copernic, *Revol.* dedic.) — Clément VII pouvait être cité comme ayant comblé de présents Calcagnini, copernicien déclaré, auteur d'un livre où l'on prouvait « *quod cœlum stet, terra autem moveatur.* » — Peut-être l'Inquisition allégua-t-elle la tentative malheureuse de T. Brahé « *astronomorum principis* » (Bruno). — Voy. Campanella, *de Lib. prop.*, p. 50, 77.

[2] « *La ragione naturale, il lume interno* (I, p. 100 ; II, p. 427) ; l'*interno orecchio* (I, p. 129). — La raison demande qu'on tire cette conclusion de toute nécessité, *si debba conchiudere necessariamente* » (I, p. 127). Cette soumission absolue aux exigences de la raison devait suggérer à l'Inquisition le reproche qu'elle fit à Galilée : « *C'est imposer la nécessité à Dieu* » (Urbain VIII à Niccolini, 1633). Tout en opposant l'évidence métaphysique à l'évidence physique, Bruno s'efforce ailleurs à les concilier, et approuve qu'on continue à s'accommoder aux sens, en disant que le soleil se lève et se couche (II, p. 9).

l'âme ![1] » L'hérétique ose accuser de matérialisme les gardiens de la vérité divine, et déclarer ses croyances plus spirituelles que leur foi! Il ose les comparer aux compagnons incrédules et mutinés du navigateur génois, et mépriser leurs anathèmes et leurs dédains. Il ne voit pas ce Nouveau-Monde, il ne le verra point; mais il y jette l'ancre par la foi de sa raison, il ne se laisse ébranler par aucun doute,[2] il aime mieux obéir à la voix de l'entendement qu'à celle des hommes. Pouvait-il prévoir l'invention de ce cristal, de ce tube non moins téméraire que lui? pouvait-il pressentir les découvertes de Képler[3] et de Huygens, de Newton et de Herschell? pouvait-il concevoir que ses imaginations, ses soupçons seraient un jour transformés en démonstrations, et que d'illustres prélats[4] prieraient à genoux

[1] *Opp. it.*, II, p. 427. Cf. HUYGENS, *Cosmotheoros*, p. 7, 8, 138 sq.

[2] I, p. 127, sqq. Cf. STAEUDLIN, *Théologie et religion de Kepler* ( *Beitræge*. T. II.)

[3] C'est le moment de redire que, sans être astronome, Bruno se tenait au courant de tout ce qui se passait dans le monde astronomique. Il eut les yeux sur Uranibourg, il profita, pour ses propres spéculations, de tous les travaux des disciples de Copernic et de Tycho, et n'en parla jamais qu'avec un noble enthousiasme. Kepler, qui lui ressemble par son attachement pour le « système harmonique » des pythagoriciens (Voy. MAIRAN, *Diss. sur la glace*, 1749, p. 11), Kepler fait grand cas de Bruno. Il prononce, à la vérité, le mot de « paradoxes, » mais lorsqu'il donne à ses « *infiniti mundi*, » à ses « *innumerabilitates* » l'épithète de *speculationes*, il n'ajoute point, comme Tycho fit à l'égard du système de Copernic, cette autre épithète de *vanæ* (Voy. *Diss. cum Nunc. sid.*, p. 2). — « Les conjectures, dit Huygens, ne sont pas vaines, pour cela seul qu'elles ne sont pas entièrement certaines, *quia non plane certae.* » l. l., p. 10. — Galilée, après avoir découvert le télescope, proclama à son tour la nécessité d'agrandir sans mesure le ciel étoilé « *fosse* necessario, *ampliare l'orbe stellato* smisuratissimamente. » Newton confirma les lois découvertes par Kepler et en quelque sorte prédites par le poète de Nole. Herschell vérifia ce que Démocrite avait deviné avant Bruno, ce que Galilée avait constaté, savoir : que la voie lactée est la clarté d'une infinité d'étoiles tellement rapprochées que leur éclat se confond.

[4] Quel ecclésiastique approuverait encore le P. Caccini prêchant à Florence contre Galilée, et tâchant de prouver « que la géométrie est un art diabolique

les mânes de Galilée, d'oublier qu'il s'était agenouillé devant l'Inquisition et laissé punir des erreurs du vulgaire? Non, Bruno ne pouvait lire dans l'avenir de si grandes nouvelles. Il n'en persista pas moins dans sa conviction,[1] et accepta le titre flétrissant d'athée.[2]

L'athéisme, voilà le reproche qu'il encourut dans cette entreprise où il débuta par proclamer le mouvement de la terre et finit par réclamer le mouvement de l'esprit humain. Scioppius, comme l'Inquisition, ne voyait dans l'athéisme de Bruno qu'un effet de ses hérésies, de ses apostasies : « Rien, dit-il, ne mène plus directement à » l'athéisme que le calvinisme. »[3] Il était plus simple de dire que le Nolain, étant hérétique en philosophie non moins qu'en religion, se trouvait être doublement athée. En philosophie il combattait les dogmes protégés par le saint Siége, le péripatétisme officiel;[4] en reli-

et que les mathématiciens devraient être bannis de tous les états comme auteurs de toutes les hérésies? » Quel théologien verrait encore dans Copernic un ennemi de l'Ecriture? (Voy. Loescher, *Analecta societatis Caritatis*, p. 129, sqq. 1725.) La piété reconnait aujourd'hui avec la science, que la géométrie est coéternelle avec Dieu « *menti divinæ coæterna* » (Kepler, *Harm. mundi*, l. IV, p. 119). Le clergé a adopté la distinction raisonnable de Bruno entre la révélation morale et la révélation physique; il a compris qu'il n'est pas nécessaire de choisir entre les apparences et la réalité des phénomènes célestes; il s'est souvenu enfin de la parole biblique: Dieu abandonna le monde à leurs disputes, *mundum tradidit disputationi eorum* (*Eccles.* III, 11). Honneur à Muratori, qui a prouvé que cette « étrange nouveauté » n'est pas impiété (*de ingenior. moderat. in relig. negotio*, p. 199–212).

[1] Ce trait suffit pour attester le spiritualisme de Bruno. Il a cru à la réalité de l'Invisible, à l'existence de l'Inconnu! Il a cru, par le seul mouvement de l'intelligence, *à priori!*

Il nous reste à remercier M. Libri de tout ce que nous ont fourni, pour ce chapitre, ses beaux travaux sur Galilée (*Hist. des sciences mathém. en Italie. — Revue des Deux-Mondes. — Journal des Savants*).

[2] « *Philosophus ἀθεώτητος accusatus. Propter insanientem sapientiam ignis supplicio affectus.* » Sax, *Onomasticon*. T. III, p. 544.

[3] Scioppius ne fut pas seul à raisonner de la sorte. Voy. le P. Maldonat (*In Evang. Matth.* XXVI, p. 572), ou le P. Becanus (*Opusc. théol.*, I, p. 175).

[4] « *Rinegar Aristotele* » Bruno, II, p. 85, 86.

gion il s'éloignait de l'Eglise sur la nature et les perfections de la Divinité. Or, à cette époque peu d'esprits songeaient à distinguer celui qui se représente Dieu d'une façon originale, de celui qui nie l'existence d'une divinité quelconque. On identifiait à plaisir, ou malgré soi, le déiste et le panthéiste avec l'athée. Cependant, loin de ne voir Dieu nulle part, Bruno le voyait de tous côtés. Rien de plus exact, selon lui, que la sentence citée par saint Paul : En lui nous vivons, nous nous mouvons, en lui nous sommes, *in ipso vivimus, movemur et sumus*. Rien de plus complet que la pensée de saint Jean : A ceci nous connaissons que nous restons en Dieu et que Dieu reste en nous, et qu'il nous a donné de son esprit, *per hoc cognoscimus quod in Deo manemus et Deus manet in nobis, et quod de spiritu suo dedit nobis*. L'univers n'était pas pour lui une vile masse de matière : c'était l'ouvrage accompli d'une intelligence infinie qui a communiqué à ses œuvres cette même infinité. Comme Moïse, Bruno jugeait que toutes choses sont bonnes en sortant des mains de Dieu.[1] S'il eut quelquefois le malheur[2] de mécon-

[1] C'est à cause des principes d'optimisme qui terminent la cosmogonie biblique que Bruno avait conçu tant d'estime pour Moïse (Voy. *Opp. it.*, I, p. 276 ; II, p. 12, 13. — Comp. *Pensées de Platon* par M. V. Le Clerc, p. 212, édit. 2e).

[2] Bruno eut le tort de répéter un grand nombre de bouffonneries qui circulaient, depuis des siècles, dans la littérature italienne sur les objets respectables du culte, ou même sur des vérités, soit dogmatiques, soit historiques, essentielles à l'Evangile ou du moins au catholicisme. A ces preuves d'hétérodoxie, se joignirent certains actes de séparation ecclésiastique, comme le refus d'aller régulièrement à la messe. Le reste de sa conduite acheva de mettre son infidélité en lumière. Il voyagea, il séjourna en terre infidèle, il fréquenta des académies et des cours hérétiques, des temples protestants. Le panégyrique d'Elisabeth, plus coupable que celui de Copernic, mit le comble à l'indignation. Louer cette reine, c'était plus que lever l'étendard d'une révolte religieuse ; c'était prendre rang dans un parti politique, la poli-

naitre la grandeur surhumaine du Dieu de l'Evangile, il manifesta toujours le besoin d'invoquer, d'aimer avec ferveur le Dieu qui se révèle du haut du ciel et du fond de la conscience, cet esprit divin qu'il croyait sentir dans son propre sein, comme il le voyait gouverner le monde. Il s'appuyait avec confiance sur le plus grand des rois d'Israël, sur le plus sévère des apôtres chrétiens. « Les cieux racontent la » gloire de Dieu, » avait dit l'un; « les païens ont une » loi écrite dans leurs cœurs, » avait dit l'autre. Souvent, à la vérité, il semble confondre la toute-présence de l'Eternel avec son immuable essence même, et ne plus discerner l'univers de son auteur. Mais comme il se relève de cet égarement passager de la spéculation! Avec quelle chaleur il sent et montre parfois la sainte personne, l'unité individuelle et vivante, à jamais parfaite et bénie, du Père des hommes, de « Notre Père cé» leste! » Bruno ne donne jamais dans l'excès affligeant et honteux, qui consiste à n'avouer d'autre principe de vie et de puissance dans le monde que le mouvement des corps, excès auquel il convient de réserver exclusivement le terme d'athéisme. Est-il athée celui qui proteste à chaque pas contre le matérialisme?[1] celui qui con-

tique portant alors les livrées de la religion. A cet égard, le procès de Bruno fut presque un procès d'Etat.

[1] Ceux qui ont applique à Bruno les mots de Cicéron : *Verbis reliquit Deos, re sustulit,* l'avaient aussi peu lu que ceux qui lui ont prêté cette persuasion : *Primus in orbe deos fecit timor!* — Il serait trop long de recueillir les passages où il s'élève contre le matérialisme. Son principe général en est l'opposé : *Spirito si trova in tutte le cose* (I, p. 241, où il cite, après Virgile, En. VI, 724, la *Sapience*, I, 17). Ni la Divinité, ni l'âme du monde ne sont présentes dans l'univers corporellement et en dimensions (*corporalmente, dimensionalmente*), mais spirituellement (*spirituale*), à la manière de la voix qui remplit un espace (I, p. 246).

sidère le monde comme une image et un simulacre de Dieu?[1] Est-il athée celui qui admet une loi morale, un législateur des consciences? celui qui croit à un législateur de la raison, à un logicien, ordonnateur de nos entendements comme il est le géomètre de l'univers? Est-il athée celui qui voit le monde physique abonder en causes finales, en rapports nécessaires, invariables, pleins de sagesse et de force? celui qui voit le mécanisme des astres et le jeu des intelligences émaner de la même cause, et d'une cause spirituelle? Non, celui-là ne mérite pas l'épithète d'athée, qui fournit des preuves si lumineuses pour combattre l'athéisme!..[2]

Ce n'était pas en ce sens, tant s'en faut, que les partis prenaient ce mot dans le siècle de Bruno. Pour l'âpre jalousie de leur zèle était athée celui qui doutait du péché originel, aussi bien que celui qui niait Dieu; celui qui discutait l'infaillibilité du pontife suprême, la perpétuité de la tradition, la nécessité du célibat, aussi

[1] Voy. *Orat. valedict.* — On a voulu voir un signe de matérialisme dans l'hypothèse de métempsycose, de métamorphose, que Bruno avance plus d'une fois, non comme une doctrine positive, mais comme une sorte de rêve agréable aux imaginations qui voudraient voyager, après cette vie, d'astre en astre. — Voy., sur la différence entre la métempsycose et le matérialisme, MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 21.

[2] L'athée ne connaît pas de Dieu et vit sans Dieu; Bruno, au contraire, étendait trop l'idée de Divinité. L'athée érige le monde en Dieu; Bruno spiritualisa, idéalisa l'univers en l'imprégnant de je ne sais quelle effluence divine. L'athée matérialise tout, parce que son âme s'est matérialisée; Bruno vivifiait et transfigurait jusqu'aux êtres inanimés. Bruno est comme enivré, comme ébloui de la notion et du sentiment de l'infini; l'athée nie l'infini, ne croit qu'au fini. Selon l'athée, il n'y a qu'étendue et solidité dans ce qui existe; suivant Bruno, la pensée créatrice s'est communiquée de Dieu à tout être créé et fait tout penser. Qui est donc athée pour Bruno même? Celui qui l'est pour Spinosa, l'égoïste, l'homme dont tous les désirs tendent à la richesse, aux honneurs, aux vaines et personnelles jouissances de la vie (Cfr. SPINOSA, *Ep.* XLIX; *Ethic.*, P. IV, prop. 67).

bien que celui qui contestait l'immortalité de l'âme; celui qui gémissait des vices ou de l'ignorance des moines, aussi bien que celui qui mettait en question la règle innée du devoir. Bruno devait être qualifié d'athée lorsque Cardan l'était, lorsque Vanini était traité par le P. Garasse de « plus lâche vilain que la terre ait porté; »[1] lorsque Charron, défendu par l'abbé de Saint-Cyran, était déclaré un athée plus dangereux que Vanini; lorsque le sceptique P. Hardouin, dans son « effrénée et intarissable » paradoxologie, »[2] jugea l'athéisme de Descartes et de Malebranche, de Pascal et d'Arnauld, non moins funeste que l'impiété de ce Luther, que Garasse avait défini « un homme composé de lard, un gros buffle? » Les protestants étaient aussi prodigues de cet attribut que les catholiques. Sans citer les Voëtius,[3] pour qui tout paradoxe, toute innovation était preuve d'athéisme, peut-on se défendre de nommer Calvin? Etienne Dolet, brûlé le jour de saint Etienne 1546, sur la place Maubert, à titre d'hérétique, cet académicien épris du « divin et supernaturel Platon, »[4] semblait au réformateur genevois n'être qu'un athée.

Dans un âge de théologie plutôt que de religion, dans un temps plus ardent à rechercher l'hérésie que la vé-

[1] Garasse, *Apol. contre le prieur Ogier*, p. 261, 262. — Selon lui, Charron, « un esprit accoquiné à ses mélancholies langoureuses et truandes, se mocque de tout par une gravité sombre, ridicule et pédantesque.... chrestien en apparence et athéiste en effect.... grand ennemi de Jésus-Christ et de l'honnesteté des mœurs.... » C'est que Charron s'était avisé de comparer la société de Jésus à la secte des Pharisiens. — A l'égard de Vanini, voy. *Doctrine curieuse*, etc., p. 877, sq.

[2] Huet. *Voy.* Hardouin, *Athei detecti*, etc.

[3] G. Voetius, *Disput. select.*, I, p. 200. Comp. Et. Pasquier, *Recherches*, l. XX, c. 5.

[4] Voy. ses trois *Dialog. de Platon*, préf.

rité, il n'est guère divergence d'opinion que le fanatisme ne prenne pour l'œuvre d'un renégat ou d'un athée. En tout temps les hommes se plaisent à venger Dieu plus qu'à aimer leurs ennemis. Lors donc qu'on se met au point de vue général du XVI^e siècle, au point de vue particulier de l'Inquisition, on conçoit sans peine que Bruno a dû passer pour apostat, pour hérétique, pour athée, pour trois fois sacrilége.

---

# LIVRE VII.

## POSTÉRITÉ.

---

### I.

Le partage des penseurs du XVI[e] siècle était l'indigence, la souffrance, la persécution, la prison. Mais ils savaient combattre par leur fierté les tourments du pauvre et opposer à la faim l'amour sublime de la gloire, *fami famam.*[1] Si Bruno[2] s'écriait : Me voici marchant tout nu comme Bias,

Io m'en vo nudo, com' un Bia ;

si cinquante ans plus tôt la misère avait dicté à Cardan cette phrase : « Je cesse d'être pauvre, car il ne me reste » plus rien du tout ! » — Ramus disait avec une dignité touchante, en ouvrant son cours d'éloquence : « Je suis

[1] « Cujus non fugio mortem si famam assequar,
» Et cedo invidiæ, dummodo absolvar cinis. »
PHÈDRE.

[2] I, p. 3 ; Cfr. II, p. 170, sqq. ; II, p. 430 : « *Petto armato di* fierezza— *unico rimedio che divertirli potesse da quella cruda cattivitade* » (Cfr. PÉTRARQUE, *Sonnet* IV.— BOUILLUS, *de sap. Opp* , p. 122 ; RABELAIS, II, 16). « *Poor lady,* » disait Shaftesbury de cette *filosofia* que Pétrarque appelait *nuda.*

» chrétien et n'ai jamais pensé que la pauvreté fût un » vice, *christianus sum, nec unquam paupertatem ma-* » *lum putavi.* » Et Vanini[1] écrivait gaiement : « Celui » qui aime ne sent pas le froid ; n'ai-je pas bravé à Pa- » doue, couvert de mon petit manteau, les glaces des » plus rudes hivers ; *amanti omnia calida : nonne Pa-* » *tavi, parvulâ contenti togulâ, hyberna frigora per-* » *fregimus?* » La source où se puisait une si admirable fermeté, Bruno la décrit en ces termes : « Ce qui nous » enrichit ce n'est pas l'abondance, c'est le mépris des » biens.... Le héros est fort contre la fortune, magna- » nime à l'égard des injures, intrépide en présence du » dénûment, des maladies, des persécutions. »[2] Ces natures stoïques outraient les choses dans lesquelles il y a de la grandeur, mais elles avaient le droit de se comparer à Prométhée enchaîné au Caucase et incessamment rongé par le vautour, *immortale jecur*.

Ils se voyaient « la risée des sots, la pitié du peuple, » la victime du fanatisme, »[3] mais ils se résignaient à tout, entraînés par leur vocation, qui leur semblait un apostolat. Dans les rares instants d'extrême affliction, ils en appellent aux nations étrangères et aux races futures. Agrippa d'Aubigné se console en dédiant à la postérité son Histoire universelle, Bacon en

[1] *Dialog.*, p. 352. — « *Sudavit et alsit,* » est la recommandation d'Horace, qu'explique en médecin JUAN HUARTE, dans son *Examen de ingenios para las sciencias*, c. 8 (1594).

[2] II, p. 387, sq.; Cfr. THOM. CORNELIO, *Progymnasm. phys. dial.*, p. 31.— C'était une doctrine en tout opposée à celle de Villon, habile à « *voler devant et derrière,* » et se disant tranquillement :

« . . . . Pauvreté fut mon héritage ;
» Et l'on sait que dans pauvreté
» Ne loge pas grand' loyauté. »

[3] POMPONACE, *De fato*, etc., l. III, c. 7 ; BRUNO, *Cant. Circ.* p. 208, édit. Gfrœrer ; *Opp. it.*, II, p. 245, 273.

s'intitulant le serviteur de cette postérité, Kepler en espérant avoir un lecteur dans cent ans. C'est l'espoir des suffrages de l'Europe, c'est l'attente des louanges de l'avenir, qui soutient le courage des Paracelse, des Bruno, des Campanella, dans cette double lutte contre les hommes et les choses. La pensée d'une résurrection en quelque sorte historique, le souvenir de la passion et de la gloire du Sauveur, voilà ce qui relève leur âme abattue. L'Enfant de la crèche n'est-il pas le Prince de l'immortalité, le Crucifié n'est-il pas aussi le Ressuscité?[1] « Le siècle présent, dit Campanella, cloue ses bienfai- » teurs sur la croix; mais le temps à venir leur rendra » justice : ils ressusciteront le troisième jour du troi- » sième siècle. » « Savoir mourir dans un siècle fait » vivre dans tous les autres, » avait dit Bruno.[2] La même confiance anime les allemands Hubmœr et Paracelse : « La vérité, selon le premier, est invulnérable, » impérissable; on la peut emprisonner, flageller, cou- » ronner d'épines, crucifier, ensevelir, il n'importe : le » troisième jour elle sort du sépulcre pour régner éter- » nellement. » « C'est à cette époque-là, dit le second, » que je recommande la critique de mes ouvrages; à » l'époque qui fera une distinction entre l'esprit obser- » vateur et le docteur en titre, entre le savant véritable » et le pédant. » Se soumettre avec une telle constance aux arrêts de la postérité, c'est faire preuve à la fois d'une persuasion invincible de la justice et de la

[1] Tertullien lui-même avait parlé de la croix du Caucase, *crucibus Caucasorum*, et nommé le Christ *verum Prometheum*.

[2] « *La morte d'un secolo fa vivo in tutti gli altri* » (II, p. 316). Une seule fois (*de Umbr. idear.*, p. 297) Bruno déclare qu'il ne songe pas à la postérité.

providence divines, et du légitime sentiment de la liberté humaine. Il est rare qu'un homme, pénétré de l'utilité de ses travaux et de son désintéressement, succombe aux épreuves de la vie et périsse tout entier.

L'histoire de trois siècles atteste que ces caractères généreux jusqu'à l'extravagance n'ont pas été déçus. Ce qu'ils ont pressenti et entrevu, ils ont contribué à l'établir; l'ordre moderne dont ils ambitionnèrent l'approbation, est en grande partie leur ouvrage. Leur vie ne commença pour ainsi dire qu'à leur mort. Aussi notre tâche ne serait-elle pas remplie, si nous ne rapportions les jugements que la postérité, dans ses âges successifs, par ses principaux organes, a portés sur les actes et les conceptions de Bruno.

On a vu plusieurs de ces martyrs dédommagés des peines extérieures par l'attachement ou l'admiration de leurs partisans. Le prosélytisme de Bruno ne reçut pas cette récompense : fugitif, errant de pays en pays, où pouvait-il l'obtenir? Trois ou quatre disciples connus forment toutes ses conquêtes. Il est pourtant probable que la véhémence de sa parole suscita un grand nombre d'élèves, c'est-à-dire d'esprits développés et fortifiés par son enseignement, sans y être sérieusement acquis. Nous avons rencontré Hennequin, Eglin, et Jean de Nostitz qui fut nommé aussi *Jordani Bruni genuinus discipulus*.[1] Ajoutons-y le nom d'un théologien calviniste, fort estimé de Guy Patin et même de Leibnitz, J.-H. Alstedius.[2] Peut-être faudrait-il aussi citer Athanase Kircher.

[1] *Artificium., Arist. Lull., Rameum*, præf.

[2] *Patiniana*, p. 48. — Lor. Crasso (*Elog. d'uomin. lett.*, p. 214) lui trouva avec raison plus d'application que d'esprit, *più sudore ch' ingegno*. *Alstedius*

Il était difficile que le Nolain eût des sectateurs au XVII[e] siècle. Les deux partis qui y régnaient repoussèrent unanimement toutes doctrines semblables aux siennes. Les philosophes de l'Ecole, toujours affectionnés à Aristote, virent toujours un ennemi dans Bruno. [1] Quant au métaphysicien qui fonda en France un système adopté par les plus beaux génies de cette belle époque, il avait plusieurs motifs pour renier toute affinité avec les novateurs de la Renaissance, qui étaient autant fils de la scolastique que de l'antiquité. Descartes, en effet, estimait indigne d'un penseur de s'instruire à l'une ou à l'autre école du passé, et de ne pas tout puiser dans la « raison naturelle toute pure. » [2] Descartes ne dédaignait pas moins Platon qu'Aristote, et Malebranche nommait l'un et l'autre des « barbares, » des « étrangers. » Aux yeux de ces deux Français, ce serait une honte d'avoir donné à ces « bagatelles quelque soin, quelque attention. » [3] Les novateurs de la Renaissance, dépourvus du seul mérite que les cartésiens reconnussent aux Grecs et aux Romains, l'art d'écrire, durent être enveloppés dans ce mépris inique : ils furent plus sévèrement jugés que Ronsard et le Tasse. [4] Ce qu'il y a de désordonné, de révolutionnaire chez les héros, chez les tribuns du XVI[e] siècle,

fut anagrammatisé en *Sadiletus* et *Sedulitas*. Son *Artificium perorandi* (Francfort, 1612) est conçu d'après les principes de Bruno.

[1] « Une volée de petits esprits se sont élevés contre la réputation de ce grand homme (Aristote) sous la conduite de... Jordano Bruno » RENÉ RAPIN, *Réflex. sur la philosophie*, c. VII

[2] *Disc. de la méthode*, fin.

[3] *Vie de Descartes* par Baillet, p. II, p. 396. — *OEuvres de Descartes*, t. XI, p. 11, édit. de M. V. Cousin.

[4] Décisions de Boileau et du parti des anciens.

épouvantait les législateurs, les souverains de la paisible philosophie du XVII^e^ siècle. Ce que les uns avaient recherché, l'alliance de la théologie avec la philosophie, ou le mélange de la philosophie et de la politique, les autres l'évitaient avec affectation. Descartes dédia respectueusement ses *Méditations* à cette Sorbonne, que Bruno avait voulu ravir à Aristote par la force du raisonnement. Afin de ménager à la pensée libre une durable indépendance, Descartes crut devoir fuir le commerce de tous ceux qui avaient encouru les censures de l'Eglise; et, sous peine d'être condamné à l'inaction, il lui fallut se condamner à l'ingratitude envers ses devanciers. Avec quelle indifférence l'auteur du *Discours de la Méthode* parle du chancelier Bacon, d'un certain *Verulamius!* Combien « peu de solidité » il trouve dans les écrits de Campanella! [1] « Ceux qui s'égarent, dit-il, en affectant » de suivre des chemins extraordinaires sont beaucoup » moins excusables que ceux qui ne s'égarent qu'en » compagnie, et en suivant les traces de beaucoup d'au» tres. » Son chemin lui semblait-il la voie battue?... En voyant toutefois le P. Mersenne familiarisé avec les œuvres de Bruno, on ne doute pas que Descartes ne les connût de même; son infatigable adversaire, l'évêque d'Avranches, en était très-persuadé. Si l'on en croyait Huet,[2] visiblement ulcéré des dédains témoignés à son érudi-

[1] *Lettre au P. Mersenne.* — Aconzio, celui des logiciens du XVI^e^ siècle que les cartésiens regardaient avec raison comme le précurseur de leur maître (BAILLET, *Vie de Descartes*, II, p 138), n'eut pas tort de craindre « le jugement des philosophes du siècle à venir plus que celui des philosophes de son temps » (Lettre à Jacq. Wolfius, *de ratione edendorum librorum*).

[2] *Censura philosophiæ cartes.*, 1689, c. VIII : « *Exstitit inter novitios philosophus* Jordanus *quidam* Nolanus. » etc. (Cfr. la *Réponse* de Régis).

tion prodigieuse, Descartes ne serait qu'un habile plagiaire de Bruno, particulièrement en ce qui concerne le doute méthodique et les tourbillons.[1] Pourquoi l'auteur de la *Censura philosophiæ cartesianæ*, qui refusait à l'esprit humain la faculté et le droit de penser à son aise, et qui prétendait restreindre toute spéculation à l'empirisme, toute certitude à la probabilité, pourquoi ne releva-t-il point d'autres analogies plus importantes, et en premier lieu la revendication définitive des titres de la raison, l'absolue émancipation de l'intelligence? Il aurait pu insister ensuite sur les ressemblances de Bruno avec Malebranche, ce pieux Malebranche qui pensait assurément de Bruno comme de Spinosa,[2] mais pour qui, comme pour Bruno, la Divinité était « le lieu des » esprits, » c'est-à-dire qui méditait en Dieu et par Dieu, voyait tout en Dieu et se félicitait d'absorber l'homme entier dans le sein de Dieu. Il était encore plus aisé de rapprocher Bruno de Spinosa, autre disciple « immodéré »[3] de Descartes, que Huet essaya de réfuter théologiquement,[4] et qu'il appela dans la suite, comme philosophe, un « méchant et sot auteur, auquel » il faudrait répondre, non par des raisonnements, mais » avec des chaînes et des verges, *vinculis et virgis*. »[5]

[1] Comme si, au besoin, Descartes n'avait pu tirer de la même source que Bruno les mêmes conceptions. On doit répondre à Huet par les paroles de Niceron (p. 209) : « C'est une chose sur laquelle on ne peut rien dire de positif. »

[2] Le « misérable » Spinosa et son « épouvantable chimère » (9e *Médit. mét. et chrét.*).

[3] LEIBNITZ.

[4] *Demonstratio evangelica*.

[5] *Alnetanæ quæst.*, p. 77, sqq. — Tout montre que l'élégant ami de Montausier et de Larochefoucauld était moins occupé à comparer ce qui se rapportait si bien, qu'à dépouiller de sa gloire un contemporain, dont l'Europe com-

Dans le même temps un autre philosophe, « portant le caractère de prêtre (dit avec bienveillance l'évêque d'Avranches),[1] qui avait fait renaître la secte d'Epicure et qui avait mérité l'approbation de plusieurs personnes doctes et pieuses, » le provençal Gassendi était aussi accusé, quoique avec moins de violence,[2] d'avoir emprunté à Bruno plusieurs principes, notamment les atomes et la pluralité des mondes.[3] Ainsi le même écrivain passa pour le précurseur de deux adversaires si célèbres.

Entre Descartes et Gassendi se trouvait un ami commun, qui fut pour Descartes ce que Gabriel Naudé avait été pour Campanella, *philosophorum Mercurius*.[4] Le minime Mersenne, transporté d'un sincère amour pour la science, mettait son ancien condisciple de la Flèche en rapport avec les académies, avec Viviani et Toricelli. Lui-même il avait le renom d'un géomètre habile et d'un naturaliste zélé. Son influence philosophique s'étendit en effet au delà de son cloître de Nevers; par sa correspondance, par ses voyages il servit à multiplier les utiles relations des savants. Leibnitz cependant ne se trompa point, quand il dit que Mersenne « n'était pas tant cartésien qu'il se l'imaginait. »[5] Mersenne croyait, à la vérité, que le cartésianisme « se ferait jour, avec le temps, à travers les nuages que

mençait à dire avec le P. Malebranche : « Notre siècle lui a des obligations infinies pour les vérités qu'il nous a découvertes » (*Rech. de la vérité*, l. I, c. 6).

[1] *De la faiblesse de l'esprit humain*, p. 294.

[2] Gentzken, *Hist. philos.*, p. 154.

[3] Voy. Bruno, *de Minimo*, p. 10.

[4] Campanella, *de Lib. prop.*, p. 3.

[5] Leibnitz à Remond (*Desmaiz.*, II, p. 142).

l'ignorance et l'envie pourraient y opposer. » Mais il se livrait aussi à des recherches fort éloignées de cette philosophie. Personne, à l'exception du capucin Zacharie de Lisieux, n'était aussi appliqué à dépister l'irréligion et à dresser des listes d'athées. La seule ville de Paris en contenait plus de 50,000. [1] Dans un cadre si vaste et si bien rempli, la place de Bruno était marquée à l'avance. [2] « Ce scélérat, dit le Père, pire encore que Cardan, serait excusable s'il s'était contenté de philosopher sur un point, un atome, et sur l'unité..... Mais parce qu'il est allé plus avant et a attaqué la religion chrétienne, il n'est que raisonnable de le décrier comme un des plus méchants hommes que la terre ait jamais portés. » .....Ce texte méritait d'être transcrit, parce que l'auteur, malgré son caractère doux et serviable, représentait le nombreux parti de ceux auxquels toute hypothèse un peu hardie, tout paralogisme semblait un sophisme coupable, une tentative criminelle.

Néanmoins un membre de ce parti, oublié comme le P. Mersenne, mais qui était un des écrivains les plus fertiles du XVII^e^ siècle, conseiller du roi, premier historiographe de France, romancier aux « grands coups d'épée, » fier de descendre de la belle Agnès, et selon son vieil ami G. Patin, « homme de fort bon sens et taciturne, point bigot, ni Mazarin, » le sieur de

[1] *Les athées en France*, p. 670, sqq.

[2] *Contre l'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, Paris, 1624, p. 229.234 et passim. Outre « Jordan Brun, » on y rencontre Cardan, Télésio, Vanini, Campanella, Gilbert, Kepler, Galilée, Charron. Vanini, y est-il dit, partit avec douze de ses camarades de la ville de Naples, pour aller convertir tous les peuples à l'athéisme. Cfr. *Stæudlin, Beitræge*, t. I, p. 147-171.

Souvigny, Charles Sorel prit quelque intérêt à Jordano; il hasarda même une timide justification.[1] « *Jordan Brun* a pu être dans l'erreur, aussi bien que quelques autres ; — cependant, comme il ne touche aucun des points de la foi, nonobstant quelques petits mots de ses commentaires qui paraissent un peu libres à ceux qui les entendent, il aurait bien pu sauver le reste et se sauver lui-même, faisant passer tout cela pour des hypothèses et des suppositions qu'il n'approuvait point et qu'il avait composées dans l'Allemagne, où il avait été quelque temps, qui était un pays où ces opinions-là plaisaient et où la liberté était plus grande qu'en Italie. » La conclusion de cet ouvrage (qui était *à l'usage du Dauphin*), est honorable pour Sorel, et fait contraste avec la fameuse péroraison de Scioppius :[2] « *Il est fâcheux* qu'un homme qui avait composé de fort belles choses, soit si misérablement péri. »

Les sentiments contraires de Mersenne et de Sorel se perpétuèrent les uns et les autres, pour ainsi dire parallèlement; et malgré leur opposition, ils produisirent le même résultat : ils préservèrent Bruno d'un complet oubli. Le siècle de Pascal et de Descartes le

[1] Dans son livre *De la perfection de l'homme*, où il considéra « les vrais biens et spécialement ceux de l'âme avec les méthodes des sciences, et entre autres avec la méthode Royale pour l'instruction des princes et des personnes qui ne peuvent s'assujettir aux méthodes ordinaires » (1655, p. 238, sqq.).

[2] P. 212 : « *Sic ustulatus misere periit*, » etc. (SCIOPPIUS). — Brantôme avait dit, en parlant de Ramus (*Homm. ill.*, t. II, disc. 61) : « Il fut tué au massacre de Paris, *dont ce fut grand dommage*. » — Voltaire dira de Rabelais (*Dict. phil.*, art. Prior, Butler, Swift) : « *On est fâché* qu'un homme qui avait tant d'esprit en ait fait un si misérable usage. »

Bayle ne dédaigna pas de combattre l'apologie tentée par Sorel; ce qui prouve que l'ouvrage *De la perfection de l'homme*, imprimé avec grand luxe et ré-

prit pour un grand mathématicien et un horrible blasphémateur,[1] deux qualités que les générations suivantes virent graduellement disparaître. Ceux mêmes qui ne s'occupaient ni de philosophie, ni de théologie, ni de mathématiques, savaient au moins le nom du « *jacobin Brun* » ou « *du Bruno*.[2] » Dès 1633 fut traduite, ou plutôt imitée, puis représentée à Paris, la comédie que Bruno avait publiée dans la même ville en 1583, sous le titre de Chandelier, *il Candelajo;* pièce où il se moquait du pédantisme avec plus de gaité et de verve que de finesse d'esprit et de goût. Pour mettre davantage à la portée des Français cette version, intitulée *Boniface et le pédant*, l'imitateur parisien retrancha, atténua, et fit en sorte que « s'il y avait encore quelque liberté, il n'y eut plus du moins de libertinage. »[3] Dans ce but, il substitua, Paris à Naples, le Luxembourg à Posilippo, Ronsard et Desportes à Pétrarque, à l'Arioste. La preuve que cette sorte de contrefaçon fut goûtée, c'est qu'à son tour elle fut imitée. Cyrano de Bergerac y prit le plan et les caractères saillants de son *Pédant joué* : son « Granger » n'est que « Manfurio, »[4] transporté du gymnase de Naples au collége de Beau-

pandu avec profusion, jouissait encore vers la fin du XVII<sup></sup>e siècle d'un certain crédit.

[1] Voy. l'avant-propos de *Boniface et le pédant*.

[2] « L'ex-jacobin Jordan Brun, brûlé à Rome le 17 février de l'an 1600, a été accusé d'avoir avancé dans un de ses livres quelque chose d'approchant au livre *de Tribus impostoribus* » (*Menagiana*, IV, p. 289). C'est Dav. Clément qui affectionne surtout *le Bruno*.

[3] *Avant-propos*. C'était une grande nouveauté, d'ailleurs, en France, qu'une comédie en cinq actes et en prose.

[4] On a cru trouver le nom de *Marphurius* (philosophe pyrrhonien du *Mariage forcé*), dans celui de *Manfurio*, *Mamphurius* (*Candelajo*, act. IV, sc. 16).

vais, d'où Grevin[1] était sorti. Il est possible que Bruno, pour faire la peinture du pédantisme, ait enlevé quelques traits aux scènes vigoureusement esquissées par J.-B. Porta.[2] Il est probable aussi que Molière et La Fontaine se souvinrent de Bruno dans plusieurs conjonctures.[3] Faudrait-il en conclure que le disciple de Gassendi et l'admirateur de Descartes copièrent ou pillèrent Bruno, comme ils redonnèrent souvent une vie plus éclatante aux plaisanteries de Marot et de Rabelais ? Il faut répéter sur leurs emprunts ce que Lacroze dit des analogies reprochées à Descartes par Huet : « S'ils les ont lus véritablement, ce qu'ils en ont tiré est si confus dans ces auteurs et ils l'ont rendu si clair et si net, qu'on peut le regarder comme une chose qui leur est propre. »[4] Une différence essentielle frappe, d'ailleurs, à la plus légère comparaison. Jordano et Cyrano, dans leur « burlesque audace, »[5] outraient à

[1] Le poète Grevin (mort vers 1570) donna plusieurs comédies au collége de Beauvais, entre autres les *Ebahis*. Nous sommes porté à croire que Bruno les lut ou les vit représenter, peut-être avant de composer son *Chandelier*.

[2] Particulièrement le *Protodidascolo*, dans la pièce appelée *Olimpia*.

[3] De savants bibliophiles, tels que Charles Nodier, supposent que Molière consulta, de mémoire du moins, les comédies de Bruno et de Bergerac, pour plusieurs scènes célèbres, comme celles de Métaphraste dans le *Dépit amoureux*; de Bobinet dans la *Comtesse d'Escarbagnas*; de Trouillogon dans le *Mariage forcé* (Voy. aussi les *Fourberies de Scapin*, sc. 1 et 2 de l'acte Ier). Molière ne manquait pas d'originaux pour le portrait du pédant; il pouvait étudier, outre le Jobelin de Rabelais et l'Hermogène de Secchi, les pédagogues de l'Université de Paris, « ces marauIx sophistes, lesquels, en leurs disputations, ne cherchaient vérité, mais contradiction et débat » (RABELAIS). — Quant au bon La Fontaine, M. Walckenaer lui-même convient que le *Gland et la Citrouille* (l. IX, 4) a été emprunté à Jordano. Peut-être la fable l'*Ecolier*, le *Pédant* et le *Maître du jardin* a-t-elle la même origine?

[4] Molière l'avoue en disant : « Ces deux scènes (de Cyrano) étaient bonnes; elles m'appartenaient de plein droit : on reprend son bien partout où on le trouve. » Cyrano les avait « conquises » sur Bruno, et l'auteur du *Voyage de la lune* et d'*Agripprine*, usa du même droit que Molière.

[5] Jugement de Boileau, *Art poétique*, c. IV.

plaisir la maxime foraine que,

> Le comique écrit noblement
> Fait bailler ordinairement ;

ils châtiaient trop les mœurs, ils les blessaient, ne s'arrêtant pas où la farce commence, mais la confondant avec la comédie.

---

## II

L'espèce de faveur ou d'indulgence, que certains témoignages valurent au Nolain ne résista guère aux blâmes, aux mépris d'un Bayle. Comment ! le propagateur du pyrrhonisme au profit de l'Eglise et de la Société de Jésus, Huet, montra plus de bienveillance envers Bruno, que le sceptique de Rotterdam dont les secrètes intentions étaient de répandre le goût de l'humanité et de la liberté de conscience ! Il est aisé de résoudre cette contradiction. Huet n'aimait ni Scioppius à la fin détesté des jésuites, ni Descartes qu'il penchait à traiter, malgré son exquise politesse, à peu près de la manière dont Scioppius en avait usé avec Bruno. Il fallait bien trouver moins de torts et plus de mérites à Bruno, pour être admis à lui attribuer quelques parties du cartésianisme. De son côté, Bayle avait à se faire pardonner, dans les consistoires et les parlements, bon nombre de témérités, et ne se faisait pas scrupule d'immoler ceux des novateurs, dont les opinions ne cadraient pas avec

ses propres nouveautés Qu'importait au déiste l'honneur du panthéiste? Plus ce caustique censeur de la république des lettres, ce Voltaire de l'érudition du XVII[e] siècle, né dans la patrie de Montaigne, mort dans celle d'Erasme, plaisant conteur comme l'un, dialecticien inépuisable comme l'autre, plus ce demi-profond fournisseur d'anecdotes et d'épigrammes ressemblait aux proscrits du siècle précédent, plus il s'appliquait à marquer les traits qui l'en séparaient. Ainsi Bayle fit de Bruno ce que lui-même paraissait à Louis Racine, « un homme affreux. » L'article qu'il lui accorda, dans l'arsenal intitulé *Dictionnaire historique et critique*, eut une influence éclatante, bien qu'il n'en fût pas digne. La partie biographique de ce court morceau est composée, sur un ton railleur, avec des *on dit*. Or, un des ancêtres de Bayle, Rabelais a défini l'ouï-dire un « petit vieillard, bossu, contrefait et monstrueux. » Rien ne peut déguiser, ni racheter tant de légèreté chez un tel historien. [1] Ce qui est relatif aux doctrines de Bruno a plus de valeur. Le critique ne les connaissait toutefois que très-imparfaitement, n'ayant vu que les titres de la plupart des ouvrages de notre métaphysicien. [2] Autant le récit de la vie est superficiel, autant l'appréciation du système est partiale. Les prémisses, les motifs sont de même précédés de « on dit, on prétend, je rapporte sur la foi de tel auteur. » Bayle n'en prend pas moins l'attitude d'un juge qui distribue avec

[1] Ses admirateurs ne sauraient le nier. Lacroze est forcé de convenir que « ce qu'il y a d'historique dans l'article de M. Bayle est rapporté peu exactement. »

[2] Il les nomme *livrets*.

intégrité le blâme et l'éloge. Voici l'éloge : « Bruno était un homme de beaucoup d'esprit, mais qui employa mal ses lumières. » Vient ensuite le blâme : « Voilà un personnage qui, en matière de philosophie, fait le chevalier errant et s'engage en divers lieux à l'emprise, à l'écu pendant, à des gardes de pas. » Ecoutons la sentence finale que Bayle ne rend qu'après avoir rappelé, à la suite « d'habiles gens, » que « M. Descartes est soupçonné d'avoir pris de Brunus quelques-unes de ses idées : « L'hypothèse de Brunus est au fond tout semblable au spinosisme... Le spinosisme est sujet aux mêmes inconvénients que les absurdités de Brunus : on ne s'en peut évader qu'à la faveur d'une équivoque..... En somme, ces deux écrivains sont unitaires outrés. » Entre ces deux « athées, » il n'y a qu'une différence de méthode : Bruno emploie celle des « rhétoriciens, » Spinosa celle des « géomètres. » Bruno n'a pas comme Spinosa « réduit l'athéisme en système, il n'en a pas fait un corps de doctrine lié et tissu selon les manières des géomètres ; il ne s'est pas attaché à la précision, il s'est servi du langage figuré qui nous dérobe si souvent les idées justes d'un corps de doctrine. » L'hypothèse qui leur est commune, « surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire : c'est la plus monstrueuse hypothèse qui se puisse imaginer, la plus absurde et la plus diamétralement opposée aux notions les plus évidentes de notre esprit. »[1] — ... Cette indignation est-elle entièrement sincère? a-t-elle des ressorts bien nobles? Bayle s'attaquait aux conséquences

[1] Comparez l'article *Spinosa*.

pratiques de cette théorie, sans vouloir en comprendre les fondements spéculatifs. Le spectateur d'une agression si vive se rappelle involontairement ce que Bayle lui-même avait dit d'une hypothèse de Leibnitz : « Il y a là des choses qui font de la peine. » Mais cette animosité même n'était-elle pas un moyen de succès? Le jugement de Bayle fut promulgué en Angleterre par la gazette en vogue, le *Spectateur*;[1] en Allemagne, par des hommes graves, qu'épouvantait ce fantôme d'athéisme à la mine patibulaire, par des écrivains tels que Buddéus et Reimann.[2]

Toutefois c'est en Allemagne qu'on sut deviner d'abord, avec un coup d'œil philosophe, le caractère et les opinions de Bruno. On doit faire mention, à cet égard, de Morhof et d'Arnold. Ni l'un ni l'autre n'était, il est vrai, philosophe ; le premier pensait[3] que Spinosa avait tiré toutes ses flèches du carquois de Pomponace, et le second[4] confinait dans une mysticité méticuleuse l'essence de la sagesse et de la foi évangélique. Mais tous les deux possédaient à un haut degré une qualité indispensable à l'historien, l'amour des hommes, et enfreignaient rarement la loi de l'impartialité. L'un et l'autre sollicitèrent la radiation de Bruno des listes d'athéisme.

Ce vœu fut aussi celui de l'incomparable Leibnitz. Ce

[1] *The Spectator*, 27 mai 1712, vol. V, nº 389. — « *J. Brunus a professed atheist*, » etc.

[2] Buddeus, *Thes. de atheismo*, c. 1, § 24, p. 113; Reimann, *De origine, progressu et incremento anti-theismi seu atheismi*, 1669 (Voy. p. 12. 374) ; *Id.*, *Biblioth. theolog. crit.*, p. IV, sqq.

[3] *Polyhistor I*, l. I, c. 8; II, l. II, c. 15; II, P. II, c. 11.

[4] *Hist. des églises et des hérés.*, II, l. XVII, c. 16, § 8 (en allem.).

génie qui « ne trouvait point de bornes dans la sphère du mérite humain, mais la remplissait toute, » (Bayle le confesse en ces termes), fit grande distinction entre Vanini et Bruno. Vanini, selon lui,[1] « méritait d'être enfermé jusqu'à ce qu'il fût devenu prudent, et on l'a traité avec une cruauté révoltante en le brûlant. » En disant que Bruno « ne manqua pas d'esprit, mais qu'il n'est pas trop profond, »[2] Leibnitz énonçait encore une vérité, incontestable, puisque, plus profond, Bruno eût révéré le christianisme davantage. Par son rôle de conciliateur et de modérateur dans la révolution cartésienne autant que par son caractère,[3] Leibnitz était disposé à rendre justice à tous les devanciers de Descartes; comprenant tout, s'intéressant à tout, il appréciait tout avec équité. Aussi, de la plume qui appela *profundissimum* le fondateur du péripatétisme, l'élève de Thomasius réhabilita les anti-péripatéticiens de la Renaissance.[4] Il ne rougit pas de demander d'abondantes lumières aux générations antérieures, d'étendre ou de corriger la connaissance de soi-même par la science de l'humanité. Au contraire, il juge insensé[5] le mépris que les autres cartésiens professent, ou plutôt affectent, pour l'histoire, pour l'étude des langues et des littératures, pour tout « ce qu'Adam avait ignoré : »[6] il se fait un malin plaisir de présenter Descartes lui-

[1] *Epist.*, 195.
[2] Leibnitz écrivit ces mots à Lacroze, après avoir lu le traité *dell' Infinito* (Cfr. FEUERBACH, *Hist. de la philosophie moderne*, II, p. 214, en allem.).
[3] LESSING, *Zur Gesch. u. Literatur*, *I Beitrag*, p. 216.
[4] On se souvient de la réimpression du pamphet de *Nizolius*.
[5] *Acta erudit.*, Lips., 1682, p. 87.
[6] Mot de Malebranche.

même comme débiteur de Bruno. Il oublie pourtant d'indiquer le coin de son propre champ, qu'il avait labouré avec la charrue du Nolain.[1]

L'écrivain que le créateur de l'Académie de Berlin entretint le plus souvent de Bruno, était M. de Lacroze, c'est-à-dire celui qui écrivait, le 30 novembre 1737, à J. de Chamberlay : « Bien des savants ont exploité les œuvres de Bruno. Leibnitz lui-même a tiré tout son système du livre *de Maximo et Minimo*. Je l'ai dit et prouvé à Leibnitz même, de vive voix et par écrit. Si peu de gens s'en sont aperçus, c'est parce que les écrits philosophiques de Bruno sont obscurs et rebutants. »[2] Voilà le passage qui fit regarder un instant Lacroze comme un défenseur du Nolain. C'est comme un de ses antagonistes les plus impitoyables qu'il fallait l'envisager.[3] Lacroze, en effet, au milieu de ses courses et de ses malheurs, poursuivit toujours le même dessein, consacrant de précieuses années à découvrir et à réfuter le déisme et l'athéisme tout ensemble. L'orgueil, la débauche et le libertinage ont seuls, à son avis, enfanté ces opinions monstrueuses. Campanella,

[1] « *Quod in multis Bruni vitulo araverit* » (BRUCKER, t. IV, P. II, p. 32). — Optimisme. Principe des indiscernables. Accord de la liberté et de la nécessité. Monadologie. — *De Minimo*, p. 71, p. 132, sq.; *Metaphysic.*, p. 9. Cfr. HANSCH, *Princ. philos.*, *Leibnitz*. 1728, thes. IX, XXI, LXXI.

[2] *Thes. epist. Lacrozian*, III, p. 78 : « *Multi viri docti ejus scriptis usi sunt. Ipse Leibnitzius*, » etc. Il est clair que Lacroze comprend sous le titre ingénieux *De Maximo et Minimo* deux ouvrages distincts : le *De Monade* et le *De Minimo*.

[3] Lorsqu'on rapproche les disgrâces de Lacroze des aventures de Bruno, on imagine que cette conformité aurait dû disposer l'auteur des *Entretiens* favorablement. On le sait, il fut d'abord bénédictin, puis emprisonné pour cause d'insubordination ; réfugié à Bâle, il embrassa la réforme et devint bibliothécaire du roi de Prusse ; nommé professeur à Helmstædt, il refusa de signer la confession d'Augsbourg, il fut enfin rappelé à Berlin pour diriger l'éducation de la future margrave de Baireuth, et pour donner des leçons de philosophie à Frédéric le Grand, leçons peu goûtées de son royal élève.

considéré à la lueur de cette prévention, n'est qu'un « forfante italien, homme à tout dire, à tout entreprendre pour se rendre recommandable. » Vanini semble encore plus méprisable, quoique le rapport de ses juges, conservé par le président Gramond, « frappe d'horreur, et, si on ose le dire, de compassion.... » [1] « C'est assurément aussi quelque chose de digne de compassion que le sort de Brunus. Ayant reçu de Dieu un esprit fort extraordinaire, il appliqua tout ce qu'il put acquérir de lumières à détruire les raisons qui conduisent l'homme à la connaissance de la divinité. Heureux s'il eût pu se borner à la philosophie, pour laquelle il semblait être né! On aurait pu lui appliquer, à plus juste titre qu'à Epicure, ces beaux vers de Lucrèce :

> Dans l'enceinte du monde il se crut trop serré;
> Le Ciel ne fut pas même assez vaste à son gré :
> Rien ne lui fit obstacle, et son puissant génie
> Courut de l'univers la carrière infinie[2].

Le style de Bruno occupa Lacroze autant que ses pensées. « La latinité de Brunus n'est pas toujours pure, dit-il, quoiqu'il y ait des tours ingénieux et des expressions très-vives. » [3] La cause de ses aberrations est ainsi décrite : « Brunus s'est perdu dans la contem-

[1] *Entretiens*, p. 427.

[2] L. l. p. 336 :

> « Ergo vivida vis animi pervicit et extra
> » Processit longè flammantia mœnia mundi. »
> (*Lucr.*, l. I, 73, 74).

[3] L. l. p. 305. — Il paraît n'avoir pas connu les ouvrages italiens de Bruno, ou du moins avoir préféré les ouvrages latins.

plation de l'infini : bien d'autres que lui y ont fait naufrage. »[1] Enfin, sa capacité en philosophie est plus d'une fois reconnue : « Il paraît qu'il aurait pu faire de grands progrès dans la science des choses naturelles, s'il avait vécu cinquante ans plus tard, ou s'il avait pu retenir son esprit dans de justes bornes. »[2]

John Toland, le trop célèbre hétérodoxe, se trouvant en 1706 à Berlin, et rendant visite au bibliothécaire du roi, fit rouler l'entretien sur Bruno. L'orthodoxe Lacroze rencontra, dans le philosophe irlandais, un opposant qui défendit l'Italien sur toutes choses, excepté la diffusion et la négligence du style.[3] Trois ans après, Toland envoya d'Amsterdam le fruit de cette conversation au baron Hohendorf, qui s'intéressait également aux systèmes du Nolain. En apparence il ne voulait prouver, dans cette dissertation,[4] que la réalité du supplice de Bruno, « le temps, le lieu et le genre de mort ; » mais son véritable dessein était de donner l'auteur du *Spaccio*, l'infortuné restaurateur de la « magie, ou philosophie naturelle, et de la transmigration, ou éternelle variation des formes de la matière, »[5] pour la souche glorieuse du parti des libres-

[1] L. l. p. 317.

[2] En disant : « *Fateor Brunum, virum impium et malum, incredibili vi ingenii polluisse,* » Lacroze laisse paraître combien Bayle avait présidé à ses jugements. « M. Bayle, dit-il du reste, a donné un précis assez complet de la philosophie de cet Italien, et il a fait voir qu'il ne s'éloignait pas beaucoup du spinosisme. Il a fait plus, il l'a réfuté... » (*Epist. ad Chamberlay*, 1737 ; Cfr. HEUMANN, *Acta phil.*, p. IX, P. 400).

[3] « *Diffusus, sinon verbosus, ac nimium ingenio suo indulgens* » (*Collection of several pièces*, I, p. 314).

[4] « *Tempus, locum et genus mortis ipsius extra omnem dubitationis aleam constitui* » (p. 315).

[5] P. 312. « *Certè per Magiam nihil aliud unquam intellexit, præter recon-*

penseurs d'Angleterre. Les sympathies de Toland, qui de catholique était devenu presbytérien, de presbytérien socinien, contribuèrent faiblement à recommander Bruno.[1] Ce patronage ne servit qu'à mieux accréditer la sentence de Bayle, ratifiée par Lacroze. Un compilateur laborieux, exact, qui manque parfois de clarté, jamais d'instruction, membre de l'Institut des Barnabites de Paris, et dont le volumineux recueil fut au XVIIIe siècle le bréviaire des bibliographes, Niceron reproduisit jusqu'aux expressions de ces deux autorités, sans paraître toutefois partager leur aversion singulière. Bruno est,[2] aux yeux de ce Père, « un esprit naturellement libertin, en fait de créance; il a une plume aussi peu chaste que sa vie, des principes assez conformes à ceux de Spinosa; » enfin, « l'amour de la nouveauté et le désir de passer pour inventeur, furent cause de ses égarements et de ses châtiments. »

Le commencement du XVIIIe siècle, cet âge qui devait consommer l'œuvre du seizième, et introduire,

*ditiorem et non vulgarem, quamvis maxime naturalem sapientiam. Sic aeternam formarum materialium vicissitudinem Transmigrationem quandoque appellat.* »

[1] Quand, dans ses *Origines judaïcae*, Toland soutint que Moïse avait eu sur Dieu les mêmes pensées que Spinosa, et que toute la révélation judaïque n'était qu'une production humaine, sans authenticité évidente; quand, dans son *Nazarenus*, il prétendit que Jésus-Christ n'était que le plus grand des prophètes, ses contemporains se hâtèrent de conclure qu'il était disciple de Bruno et de Spinosa, et dans leur précipitation ils attribuèrent à ceux-ci le reste des conceptions aventureuses de Toland. Ainsi, parce que Toland considérait le dogme de l'immortalité comme une opinion égyptienne (*Lettre à Serena*), parce qu'il expliquait l'univers par un aveugle mécanisme (*Pantheisticon*), Bruno et Spinosa furent de même proclamés matérialistes. Une seule particularité aurait cependant suffi pour dévoiler cette confusion artificieuse : c'est que Toland prêtait, contre toute vraisemblance, à ces philosophes, aussi bien qu'à Socrate et au Christ, une double doctrine (*Tetradymus*).

[2] *Mém. pour servir à l'Hist. des hommes illustres*, t. XVII, p. 201, sqq.

selon Voltaire, « l'esprit de raison dans toutes les sciences et la politesse dans toutes les conditions, » cette époque mémorable fut marquée par une protestation dont Bruno lui-même eût été surpris, et qui fit bruit même hors de l'Allemagne. Un célèbre professeur de Gottingue, philologue dignement célébré par son élève,[1] Christophe-Auguste Heumann, se leva en 1718 pour « sauver l'honneur et l'innocence de Bruno, »[2] pour foudroyer cette « erreur héréditaire qui assimilait Bruno à l'athée Pomponace et au juif Spinosa. » « Ce Napolitain avait, sans doute, le tempérament propre aux athées; il n'avait pas une raison parfaitement saine; il avait toutes sortes de bizarreries dans la tête;[3] mais ce n'était ni un méchant homme, ni un homme double. C'est par méprise que les protestants ont inscrit ce « *saint homme* »[4] au « catalogue des athées, » au lieu de le mettre au « catalogue des martyrs. » C'est comme hérétique, comme luthérien qu'il fut brûlé; et depuis il goûte la félicité éternelle avec tous ceux qui ont donné leur vie pour la Parole du Christ. Rien n'est plus absurde que de l'accuser de spinosisme : *quando duo dicunt idem, non est idem*. Bruno pouvait s'exprimer comme Spinosa, sans penser de même; il pouvait avoir son langage (*stylum*) et abhorrer son esprit et ses volontés (*mentem*). « Enfin, l'honnête

[1] Heyne, *Memoria Heumanni*, 1764.

[2] « *Ehrenrettung Bruni.* » — « *J.-B. Unschuld im puncto der Atheisterey* » (*Acta philos. de atheismo J. Bruni*, P. III, p. 507, sqq.; P. IX, p. 380-441; P. IX, p. 810-828.

[3] P. IX, p. 381.

[4] P. 390 : « *Und bedaure ich billich, dass* dieser heilige Mann *von denen Protestanten selbst aus Unvorsichtigkeit in den* catalogum atheorum *ist gebracht worden, da er doch in den* catologum martyrum *gehært,* » etc.

Heumann incline à le croire de l'école à laquelle il est lui-même fier d'appartenir, c'est-à-dire partisan de cette *philosophia eclectica*[1] que Leibnitz protégeait et qui « ne fait foi et hommage qu'à la raison, ayant pour mot d'ordre la maxime apostolique : *Examinez toutes choses, retenez ce qui est bon.* » Persuadé que la cause de Bruno est juste, Heumann ne craint pas de faire à Lacroze un défi éclatant. « Il ne suffit pas de dénoncer; montrez vos preuves. S'il suffisait d'accuser, qui serait encore innocent, *si accusare sufficit, quis erit innocens?* »[2]

Lacroze relève le gant avec courtoisie, et invite son adversaire à ne pas exalter Bruno aux dépens de la vérité et de la justice.[3] « On ne saurait appliquer à ce procès, dit-il, l'antique précepte de jurisprudence, qu'il faut favoriser l'accusé plutôt que l'accusateur, chaque fois que les droits des parties sont obscurs. » Sept propositions, presque littéralement extraites, l'aident à mettre Bruno au premier rang des athées, *inter atheos primi ordinis*,[4] parmi les chefs du panthéisme, *atheismi sive pantheismi*. Comme de pareilles dénominations sont trop vagues, Lacroze se décide à définir la philosophie du Nolain, « c'est l'épicurisme enté sur le pythagorisme, un épicurisme perfectionné et amélioré. »[5] Mais Lacroze affirmant toujours plus qu'il

[1] Cfr. *Acta philosophorum*, P. X, p. 579. — Cette philosophie se trouve en effet enseignée chez Bruno, par ex. I, p. 259, sqq. II, p. 11, sq.

[2] P. 402.

[3] *Acta philosophorum.*, P. XI, p. 792-809.

[4] P. 794-798.

[5] « *Philosophiam epicuream pythagorismo incrustatam*, *doctiusque et emendatius propositam* » (p. 795).

ne démontre, ne réussit pas à persuader Heumann qui s'empresse de répliquer, bien qu'avec les égards dus à un auteur, lequel cette fois « n'est pas une divinité du second ordre. »[1] Comme cela arrive assez ordinairement, l'un et l'autre combattant triomphe et garde son opinion. Les spectateurs capables d'impartialité sont de l'avis de Brucker :[2] « Heumann a discuté avec sympathie et avec savoir, *amice eruditeque*, Lacroze en homme versé dans les écrits de Bruno, avec soin et attention, *diligenter et attente*, mais sans bienveillance, *sine amicitiâ*. » L'intérêt de Heumann était peu mesuré, sans doute, mais il est empreint d'une telle générosité qu'il plaira toujours plus que la dialectique de Lacroze.

A certains égards, Heumann avait été précédé dans ses essais de justification par un écrivain wurtembergeois à la fois théosophe et mathématicien. Jean-Jacques Zimmermann, dans un écrit curieux,[3] où il montre qu'aucun passage des Saintes-Écritures ne contredit la théorie de Copernic ni les lois de Kepler, présente Bruno comme un des plus nobles et des plus profonds disciples de l'astronome de Thorn. Un autre littérateur, originaire de Zurich et qui se nommait aussi Jean-Jacques Zimmermann, suivit l'exemple de Heumann. Malgré sa vive piété, ou plutôt à cause d'elle, il fit remarquer plusieurs fois le tort et le ridicule de ceux qui ne songent qu'à découvrir des hérétiques et des athées. Il repoussa le reproche d'irréligion qui con-

[1] « *Deus minorum gentium*. »
[2] *Hist. philos.*, t. IV, P. II, p. 37.
[3] *Scriptura Sancta copernicans*, ouvrage semblable au *Cosmotheoros* de Huygens, où Bruno est également apprécié.

tinuait à peser sur la mémoire de Bruno,[1] il le repoussa avec la fermeté qu'il apporta à venger Descartes et l'esprit humain du pyrrhonisme de Huet.

L'orientaliste Lacroze conserva néanmoins des partisans zélés. Un estimable historien de l'Eglise chrétienne, Daniel Gerdes de Groningue,[2] occupé à rechercher les tentatives passagères de la Réformation en Italie, et à frayer ainsi la route à Mac Cree, n'hésita point à ranger Bruno, non parmi les réformés italiens, mais au nombre des suppôts de l'athéisme. Il l'appelle le protecteur de l'impiété spinosiste, et se fâche sérieusement de ce que Bruno a osé porter le prénom de *Philothée*. Un autre historien de l'Eglise luthérienne, Baumgarten, rejeta Bruno du milieu des protestants avec non moins de violence, mais pour cause de déisme.[3] Enfin, ce qui met en évidence le crédit dont Lacroze jouissait dans sa patrie adoptive, c'est la réserve respectueuse avec laquelle il est combattu par le second créateur de l'histoire de la philosophie, le digne Brucker.[4]

Nous ne saurions avoir l'oiseuse prétention d'énumérer les qualités et les défauts de Brucker. Qui n'a pas admiré son érudition scrupuleuse et vigilante, la profondeur, la précision, l'impartialité, l'étendue de ses jugements? Qui n'a pas été frappé de l'absence de critique, de l'ordre plus apparent que réel, du luxe sin-

[1] *Dissertatio de atheismo J. Bruno impacto* (*Mus. Helvet*, t. V, p. 557-602; t. XXI, p. 1-34). — Le mot de spinosisme étant alors synonyme d'athéisme, Zimmermann s'appliqua de même à combattre l'accusation de spinosisme.

[2] *Specimen Italiæ reformatæ* (Leyde, 1765), p. 196. — « *Pro incrustatore atheismi, aut impietatis spinosisticæ patrono haberi posse, quippe qui etiam nomini suo illud* Philothei *præfigere non erubuit,* » etc.

[3] *Hist. des partis religieux* (en allem.), p. 67.

[4] Lacroze est pour Brucker « ὁ πανυ *Crosius*. »

gulier de ses recherches? On lui a reproché son faible pour la manière géométrique de Wolff; on n'a pas assez remarqué sa déférence pour Leibnitz. Ainsi que ce dernier,[1] le pasteur de Kaufbeuren préfère l'esprit d'observation à l'esprit de système, l'expérience à l'hypothèse, la raison au raisonnement; il veut remplacer l'esprit sectaire, l'esprit d'autorité par le goût et la pratique de l'examen et du choix. Une preuve de ce savant éclectisme,[2] de cette philosophie d'érudit, c'est que Brucker se considère comme disciple de Bacon, au moins autant que de Leibnitz.[3] Un autre témoignage de la même tendance est que ses convictions philosophiques respirent un suave parfum de christianisme, une solide piété.[4] C'est parce qu'il applaudit à tous les élans généreux de la pensée, c'est parce que l'Evangile a développé en lui une sensibilité réelle, une charité effective, que Brucker se propose d'analyser les moindres pièces du procès de Bruno. Le malheur voulut qu'il ne pût s'en procurer qu'une partie extrêmement faible. Résumons rapidement ses pages nombreuses.[5]

[1] LEIBNITZ, *Opp. Dutens*, II, P. I, p. 79; P. II, p. 417.— *Des Maizeaux*, II, p. 145.

[2] « Cette ἐκλεξις, dit-il, que recommande Sénèque: « *Non se cuiquam mancipare, nullius nomen ferre, multum magnorum virorum tribuere, aliquid et suo vindicare.* »

[3] T. IV, P. II, præf.

[4] Percurri, fateor, sectas attentius omnes.
Plurima quæsivi, per singula quæque cucurri,
Nec tamen inveni melius quam credere Christo.

Brucker redit, en 1743, ces vers d'Antoine, professiou de foi semblable à celle de Pétrarque (Voy. *Famil.*, l. VI, ep. 2).

[5] T. IV, P. II, p. 12, 35, 38, 58. Cfr. aussi BRUCKER, *Fragen aus der phil. Historie*, VII, p. 62, sqq.

« Le premier qui entreprit de réformer la sphère entière de la philosophie et d'ébaucher un système nouveau, bien que très-abstrus, c'est J. Bruno... Il faut le louer d'avoir poursuivi avec acharnement la philosophie de secte, et d'avoir vu qu'elle est diamétralement opposée à la sagesse... Quoiqu'il n'ait pas été heureux, il mérite d'être compté parmi *les restaurateurs de la pensée*. Il aurait rendu des services immenses à la science, s'il avait voulu philosopher plus sobrement et moins se repaître d'imaginations... » Le zèle pour Bruno porte Brucker jusqu'à calomnier Spinosa; afin de parer le premier, il dépouille le second. Il lui semble impossible de confondre les deux directions : « C'est à l'école de l'Emanation que Bruno appartient, c'est Pythagore et Parménide qu'il suit; et il n'est permis de l'associer ni à Spinosa, ni aux stoïciens. Bruno est éclectique au fond, puisqu'il allie aux idées des Eléates celles de Démocrite et d'Epicure, et unit Copernic à Pythagore..... Bruno professe souvent des opinions profanes et absurdes; il méconnaît le vrai Dieu, mais il ne le nie point; il attribue à la nature une certaine participation à l'essence divine, mais il n'identifie pas la divinité même avec la créature. Bruno n'était pas un imposteur, c'était un enthousiaste, *cum ratione insanivit*. »[1]

[1] Buchanan avait caractérisé l'idéalisme par ces mots : *cum ratione furens*. (Voy. P. I, p. 126.)

## III

Les travaux de Brucker eurent un double avantage: ils vidèrent pour bien des lecteurs la querelle touchant l'athéisme de Bruno, et ils appelèrent une attention plus sérieuse sur les écrits et le système du prétendu athée. Dès 1726, Ch. Etienne Jordan,[1] Français né à Berlin, connu par l'étroite amitié de Frédéric II, avait consacré une monographie à Bruno; mais son défaut de connaissances historiques et de pénétration métaphysique, aussi bien que son attachement excessif pour Lacroze,[2] n'avait rendu que plus désirable le morceau de Brucker. Un historien danois, Christiani, esprit facile, varié, versé dans le droit public, la théologie, les mathématiques, rechercha de quelle manière Bruno avait cultivé les mathématiques et conçu l'astronomie, et il lui rendit des hommages que lui refuse un géomètre éminent de notre âge.[3] Un compilateur assidu, Kindervater, recueillit des notices intéressantes sur les voyages du Nolain, particulièrement en Allemagne.[4] Critique moins sévère, Lessmann en recueillit même sur son adolescence, sur son enfance, et bâtit une sorte

[1] *Disquis. de J. Bruno Nolano*, Breslau, réimprimée dans C.-E. *Simonetti* (*Sammlung verm. Beitr.*, t. II, p. 273–303), et *Acta litter.* (Fasc. 5, t. I, p. 64). Jordan mourut, en 1745, vice-président de l'Académie de Berlin. Le roi lui fit ériger un monument avec cette épitaphe : « Ci-gît Jordan, l'ami des Muses et du Roi. »

[2] Jordan publia, en 1741, l'*Histoire de la vie et des ouvrages de M. de la Croze*. (Amsterdam, 2 vol. in-8°.)

[3] Chistiani, *Progr. de studiis Jord. Bruni Nol. mathemat. Kilon.* 1770, 4.

[4] Kindervater, *Beitraege zur Lebensgeschichte des Jord. Br.* (Cæsar's *Denkwürdigk. aus der philos. Welt*, Leipz., 1788, 8, t. VII).

de roman avec des anecdotes plus que suspectes sur la précocité de son génie, sur la causticité de ses répliques, avec des contes parfois amusants sur sa maîtresse, fille d'un de ses fermiers, sur une de ses protectrices, la signora Silvia Gandini de Rome.[1] Le résultat le plus heureux, c'est qu'on cessa de regarder Bruno comme un personnage dangereux, et pour ainsi dire d'éviter sa rencontre. Dans sa *Bibliothèque curieuse de livres difficiles à trouver*, David Clément se contenta de lui reprocher de l'exaltation.[2] Bientôt même l'enthousiaste ne passa plus que pour fou. L'abbé Goujet, janséniste laborieux, scrupuleux mais étroit historien du collége de France, traita Bruno de ridicule.[3] Son rival, l'annaliste un peu déclamatoire de l'Université de Paris, Crevier, le qualifia de fanfaron.[4] L'abbé Ladvocat, dans son *Dictionnaire historique*,[5] pensait aussi que Bruno « ne fit que se rendre ridicule par son fameux livre intitulé *Spaccio*. » Ainsi, c'est sur une comédie, une satire, une lettre fugitive, que le philosophe fut jugé vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Dans une même année il parut deux ouvrages où, sans spécifier les motifs, on taxa d'extravagance et de délire tout le système de Bruno. Dans l'un,[6] le Nolain

[1] LESSMANN, *Giordano Bruno* (*Cisalpinische Blætter*, t. I, p. 189). Cfr. LAUCKHARD, *Dissert. de J. Bruno*, Halle, 1783.

[2] T. IX, p. 378, sqq. « M. Brucker conclut que le système de Brunus ne renferme pas un athéisme formel, mais qu'il procède d'un enthousiasme manifeste, et qu'il peut facilement conduire à l'athéisme. »

[3] *Biblioth. franç.*, VIII, p. 119, sq.

[4] *Hist. de l'Univ. de Paris*, VI, p. 384; Cfr. DU BOULAY, *Hist. univ. Paris.* VI, p. 786.

[5] Le savant professeur de Sorbonne ne donne, à la vérité, ce dictionnaire que pour un « délassement de vacances. »

[6] FLOEGEL, *Hist. de la littérature comique* (en allem., Leipz., 1785), t. II, p. 201-210.

est mis au second rang des satiriques italiens; et il lui est accordé de fréquents « intervalles lucides. »[1] L'autre ouvrage c'était une *Histoire des folies humaines*.[2] Une biographie circonstanciée de Bruno y commence par ces mots : « Un des plus téméraires moqueurs en religion, J. Bruno était un malheureux, doué d'assez d'esprit et de raison pour signaler une foule de préjugés puissants; mais entraîné, par une application prématurée de la philosophie, aux plaisanteries les plus audacieuses sur toute foi positive et tout culte : caractère inquiet, qui ne sut trouver une demeure fixe que sur le bûcher! » Malgré ses dispositions à l'*humour*, le docteur Adelung écrivit la vie du Nolain avec intérêt;[3] malgré son aversion pour les hautes spéculations, il rendit le nom de Bruno populaire en Allemagne; et quand, sur la fin de ses jours, il vit la faveur de Bruno, il eut peut-être regret d'avoir défiguré un récit attachant par quelques accès de persiflage.

Adelung fut moins Allemand que digne fils du

[1] Heumann (*Acta philosophor.*, P. IX, p. 437, sq.) avait aussi parlé d'*intervalla lucida*, mais il les avait entendus autrement. Selon Flœgel, le *Spaccio* est « un pitoyable gâchis, un amalgame bizarre, une pauvre compilation de paradoxes et de songes creux, un salmigondis nullement préjudiciable aux vérités naturelles ou révélées, et dangereux seulement aux brouillons, aux têtes qui pensent de travers, *verworrenen und verschraubten Queerkœpfen*. » — L'historien de la Saint-Barthélemy et un des meilleurs critiques modernes, L. Wachler, a depuis usé de représailles contre Flœgel, en faveur de Bruno (Voy. *Man. de l'hist. litt.*, p. 594, en allem.). Comp. P. II, p. 69.

[2] *Hist. des folies humaines*, galerie d'alchimistes, d'astrologues, de magiciens, de théosophes, de fanatiques et autres forcenés célèbres » (1785, en allem.), t. I, p. 241, sqq. — « *Que de fous ! je ne fus jamais à telle fête !* »

[3] Elle se compose de soixante pages in-12. Ce trop fertile écrivain, qui appelait son bureau « ma femme, » et qui fut à bon droit nommé le Vaugelas, le Johnson de la Germanie, avait un vif penchant pour la plaisanterie, et se plaisait à le développer par ce qu'il appelait sa *bibliotheca selecta*, c'est-à-dire, par une cave exquise.

XVIIIe siècle. Tolérance, justice, humanité, philanthropie étaient de son temps termes sacramentels. Les générations qui les employaient, presque à satiété, compatissaient sincèrement aux victimes du fanatisme, et proclamaient par mille bouches la magie et l'hérésie des crimes imaginaires. « Il faut avouer, disait-on avec Voltaire, qu'on brûle quelquefois les gens un peu légèrement... O Français! avouez que cela est un peu velche! »[1] Mais touchant les doctrines, le parti des philosophes se montrait souvent aussi intolérants que certains ecclésiastiques. Absurdité, chimère, folie, extravagance, galimatias, pédanterie, voilà les qualifications qu'il infligeait aux systèmes contraires à Locke, ou différents du système de Condillac. Tandis que des orthodoxes et des dévots gémissaient du « monstrueux libertinage des esprits forts, » des prélats de cour, des abbés à bénéfice riaient avec « ces esprits forts d'un pauvre moine défroqué, » tel que Bruno. Les impuissantes colères des « apostats » semblaient au grand public non moins divertissantes, ou non moins ennuyeuses que les haines formidables des inquisiteurs. A la férocité du XVIe siècle, à la gravité du XVIIe, avait succédé une frivolité qui manquait plus souvent de dignité que de grâce. Une moqueuse indifférence en matière de religion et de métaphysique, voilà quel était le caractère général des classes élevées et instruites. Ceux qui se faisaient remarquer par quelque sérieux, s'ils ne professaient pas un doute énervant, proscrivaient tout ce qui dépasse

[1] *Lettre sur Vanini* et art. *Ramus* (*Dict. philos.*).

un certain bon sens superficiel. Une erreur radicale sur l'origine des idées, sur la nature de la *sensation* trompait les plus généreux. Le cartésianisme subit de violentes représailles, poursuivi des mêmes mépris qu'il avait prodigués à ses prédécesseurs. Tous ceux qui avant Descartes avaient cru aux « idées innées, »[1] tous ceux qui à la suite de Descartes y croyaient encore, furent écartés, avec une pitié ironique, comme sublimes, comme rêveurs. Ce n'est ni de Platon ni d'Aristote qu'on datait la philosophie, c'est de Bacon et de Hobbes, de Gassendi et de Newton. Les philosophes de la Renaissance furent donc aussi rayés des annales de la philosophie. La prise de Constantinople, la fuite des Grecs en Occident, toute la révolution qui en résulta, tout ceci parut avoir retardé le progrès des lumières.[2] Là où Bacon régnait, Bruno devait compter peu d'amis. On dut même oublier combien il avait contribué à l'affranchissement de la raison. La raison! Le XVIII[e] siècle se croyait, se disait appelé, comme par privilége, à la révéler, à la populariser;[3] mais il réduisait la raison aux proportions de ce qu'Helvétius appelait l'esprit. Ce genre d'esprit, pour être tout en saillies, effleure toutes choses; il se contente de se plaire à lui-même, il sert à tout, il ne suffit à rien. La raison, au contraire, telle

[1] Huet avait déjà nommé cette théorie « *vexatissimam sententiam de ideis innatis* » (*Censura philos. cartes.*, c. VIII).

[2] C'était l'avis de Condillac, qui ne voyait, du reste, chez *Spinosa* qu'un amas d'idées confuses, arbitraires, un perpétuel abus de mots (*Traité des syst.*, c. X).

[3] Tel était le vœu de Diderot, celui des philosophes du XVIII[e] siècle qui eut le plus d'affinités avec Bruno et Spinosa (Voy. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1754, p. 105; Cfr. J.-A. ERNESTI, *Prolus. de phil. populari*). Lisez M. LERMINIER, *De l'influence de la philosophie du XVIII[e] siècle*, etc., p. 70, sqq.

qu'elle se produit en tout temps, en vertu de sa nature immuable, s'attache à approfondir, à comprendre, à s'instruire elle-même, à tout perfectionner et à souffrir patiemment ce qu'elle ne parvient pas à redresser.

C'est de France que l'esprit particulier au XVIII[e] siècle se répandit en Europe, et c'est Voltaire[1] qui lui donna le plus d'aliment. Combien Voltaire était cependant plus sincère et plus impartial que Bayle! Qu'on compare ensemble leurs opinions sur Spinosa![2] C'est d'obscurité, et non d'athéisme que Voltaire accuse l'illustre Hollandais.[3] « Vous êtes très-confus, Baruc Spinosa; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit? Je soutiens que non; et ma raison, c'est que vous êtes confus, et que vous avez écrit en mauvais latin... » Mais ce qui dut surprendre, c'est de voir Spinosa assimilé au vertueux et tendre Fénélon, dans le même temps que Frédéric II le déclarait aussi funeste que Machiavel.[4]

[1] Voltaire blâmait, il est vrai, l'acception dans laquelle Helvétius et le monde élégant prenaient le mot *esprit*; il chicanait Montesquieu, en disant qu'on trouvait, dans l'*Esprit des lois*, « des saillies où l'on attendait des raisonnements; qu'on y donnait trop d'idées douteuses pour des idées certaines: » mais ne préférait-il pas aussi amuser ses lecteurs, c'est-à-dire l'Europe entière?

[2] « Le grand dialecticien Bayle a réfuté Spinosa, » dit Voltaire d'abord; puis il continue: « J'ai toujours eu quelque soupçon que Spinosa, avec sa substance universelle, ses modes et ses accidents, avait entendu autre chose que ce que Bayle entend, et que par conséquent Bayle peut avoir eu raison, sans avoir confondu Spinosa. »

[3] Bayle avait dit, en parlant de l'obscurité de Bruno: « Ses principales doctrines sont mille fois plus obscures que tout ce que les sectateurs de Thomas d'Aquin ou de Jean Scot ont jamais dit de plus incompréhensible » (*Dict. D.*, art. Brunus).

[4] FRÉDÉRIC II, *Anti-Machiavel* (*Comment.*). — Voltaire fut le premier frappé de la ressemblance de « l'amour intellectuel » de Spinosa avec le *quiétisme* de Fénélon. Or, l'amour intellectuel de Spinosa, c'est, calmée et refroidie, « la fureur héroïque » de Bruno. « Spinosa et Fénélon, dit Voltaire, si opposés l'un à l'autre, se sont rencontrés dans l'idée d'aimer Dieu pour lui-même. Avec des notions de Dieu si différentes, ils allaient

Remplaçons Spinosa par Bruno, et le parallèle avec Fénélon n'en sera ni moins juste, ni moins piquant. Voltaire, d'ailleurs, ce modèle de clarté dont la spirituelle légèreté cachait si souvent un fond sérieux, vengea plus d'une fois les philosophes du XVI<sup>e</sup> siècle de Garasse, et du « minime et très-minime Mersenne. » Les envisageant d'une manière collective, il leur donnait le titre expressif de « nos maîtres de penser. »[1] Les considérant un à un, il oubliait trop souvent qu'une partie des armes tournées contre eux était leur propriété.[2] A propos de Bruno, il trace ces lignes qui pourraient facilement ébranler notre confiance dans sa ponctualité comme historien : »[3] Les Italiens alors ressemblaient » aux anciens Romains, qui se moquaient impunément

au même but, l'un en chrétien, l'autre en homme qui avait le malheur de ne le pas être; le saint archevêque en philosophe persuadé que Dieu est distingué de la nature; l'autre en disciple très-égaré de Descartes qui s'imaginait que Dieu est la nature entière..... Tous deux étaient de bonne fois, tous deux estimables dans leur sincérité, comme dans leurs mœurs douces et simples... » Ce passage bien remarquable explique par avance comment des chrétiens, tels que Jacobi et Schleiermacher, ont pu professer le plus vif attachement pour Spinosa, pour Bruno. — Ajoutons encore un mot de Voltaire : « Spinosa ne fait pas sa profession de foi pour éblouir les hommes, pour apaiser les théologiens, pour se donner des protecteurs, pour désarmer un parti; il parle en philosophe sans se nommer, sans s'afficher; il s'exprime en latin pour être entendu d'un très-petit nombre » (art. *Dieu*). Ces paroles, également vraies et précises, indiquent la supériorité de Spinosa sur Bruno, celle du XVII<sup>e</sup> siècle sur le XVI<sup>e</sup>.

[1] « *Profession dell' intendere,* » avait dit Bruno (I, p. 163).

[2] La mobilité de son humeur se trahit lorsqu'il nomme Vanini « un pauvre pédant, un étranger sans mérite. » — Il est plus exact en soutenant Aristote contre les novateurs de la Renaissance, cet Aristote qui « ne fut ni un pédant, ni un esprit faux » (art. *Aristote*).

[3] Leibnitz avait cependant donné aux auteurs français d'utiles conseils, lorsqu'il écrivait, le 7 février 1715, à l'abbé de Saint-Pierre : « Aujourd'hui, les écrivains français, sous prétexte de s'éloigner du pédantisme, se désaccoutument un peu trop de faire entrer des traits d'érudition dans leurs ouvrages; ils n'en sont pas moins nerveux, mais ils en sont plus secs » (*Des Maizeaux*, II, p. 172).

» de leurs dieux, mais qui ne troublèrent jamais le culte
» reçu. Il n'y eut que Giordano Bruno, qui ayant bravé
» l'inquisiteur à Venise, et s'étant fait un ennemi irré-
» conciliable d'un homme si puissant et si dangereux,
» fut recherché pour son livre *Della bestia trionfante;*
» on le fit périr par le supplice du feu, supplice inventé
» parmi les chrétiens contre les hérétiques. Ce livre est
» pis qu'hérétique; l'auteur n'admet que la loi des pa-
» triarches, la loi naturelle; il fut composé et imprimé
» à Londres, chez le lord Philippe Sidney, l'un des plus
» grands hommes d'Angleterre, favori de la reine Elisa-
» beth. »[1] De même qu'il disculpe Spinosa, le patriarche de Ferney refuse de croire à l'athéisme de ces Italiens. « Vanini n'était point athée, dit-il, il était précisément » tout le contraire. »[2] Sur ce point Voltaire était supérieur à Rousseau, lequel abandonna « l'athée Spinosa » à l'archevêque de Paris, comme lord Bolingbroke l'avait sacrifié au doyen Swift.[3] C'est Voltaire qui s'appliqua, pendant un demi-siècle, à réprimer l'abus qu'on faisait du mot d'athée, à faire distinguer de l'athée le simple penseur, et à naturaliser en Europe le mot théiste. En dépit de ses fautes et de ses défauts, qu'il ne nous appartient ici ni de dissimuler ni d'articuler, Voltaire concourut plus que nul autre de ses contempo-

[1] *Lettre sur F. Rabelais.*

[2] *Dict. philosophique, art.* Athéisme.

[3] Rousseau, *Lettre à Ch. de Beaumont.*—La lettre de Bolingbroke à Swift étant connue; nous n'en extrairons que ces mots: « Je ne puis douter que vous ne soyez maintenant convaincu de mon orthodoxie, et que vous ne renonciez à me nommer avec Spinosa, dont je méprise et abhorre le système sur l'infinie substance, ce que j'ai le droit de faire, parce que je puis montrer pourquoi je le méprise et l'abhorre. »

rains à achever l'œuvre du chancelier de l'Hospital, reprise par Malesherbes et Turgot.[1]

## IV

Si de France et d'Allemagne on revient à l'Italie, on voit que la patrie de Bruno finit aussi par prononcer son nom avec quelque estime.

Toutefois, au début du siècle qu'honorent les travaux de Filangieri et de Beccaria, les philosophes napolitains y sont encore peu connus et mal appréciés. Pour s'en convaincre, il suffit d'ouvrir le livre qu'un Napolitain publia en 1728. Le moins diffamé d'entre eux, Télésio, s'y trouve caractérisé par cette phrase banale : « non moins » distingué par ses connaissances que par sa naissance. »[2]

[1] Il est permis de citer ici Turgot, qui fut un des plus profonds métaphysiciens de l'époque. Quant au grand Malesherbes, il corrigea, dit-on, les épreuves d'une édition de Pline, publiée en 1782, et où on lisait au commencement du livre II : « *Mundum et hoc quodcumque nomine alio cœlum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est.* Ceci prouve que Pline n'était pas un athée, comme l'a prétendu le P. Hardouin, mais un théiste qui, ne concevant rien au delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière considérée comme infini n'est qu'une même chose. Appelons donc Pline, non un athée, mais un *cosmothéiste*, c'est-à-dire celui qui croit que l'univers est Dieu. »

[2] CAPASSUS, *synopsis historiæ philos.*, p. 348 : « Bruno, abusant des dons d'un beau génie, n'attaqua pas seulement Aristote, mais les vérités de la foi catholique ; détesté en Italie, il alla visiter des pays où il était permis de dire toutes sortes d'impiétés, *ubi impia quæque loquendi libertas*, la France et l'Allemagne ; de retour en Italie, il expia dans les flammes ses blasphèmes horribles. Les uns font de lui un lulliste, un chimiste, les autres un épicurien. » Voilà comment Capasso apprécie Bruno dans une histoire qui commence à Adam.

Une semblable insouciance était d'autant plus blâmable que le dernier rejeton illustre de l'académie télésienne avait fait de nobles efforts pour venger l'opprobre de ses ancêtres. Thomas Cornelio de Cosenza considérait comme fondateurs de la liberté philosophique[1] Télésio, Patrizzi et Galilée; mais Bruno ne lui paraissait pas moins digne de la reconnaissance des Italiens. Aussi le choisit-il pour interlocuteur dans un dialogue de ses *Progymnasmata physica*.[2] Dans l'entretien de Bruno avec Stelliola et Trusiano, il s'agit de mettre en balance les avantages et les inconvénients de la physique et de la médecine. Bruno, assisté de Stelliola, protége les innovations et réclame le progrès; Trusiano, tenant pour les anciennes pratiques et regardant les changements, quels qu'ils soient, comme la perte des sciences, joue à peu près le rôle que Simplicius a dans les Dialogues de Galilée, celui d'un personnage à vues courtes et à mince savoir.[3] Ce que l'esprit de Bruno avait d'original est bien saisi et vivement retracé; la plaisanterie est mêlée au raisonnement; plus d'une phrase prise dans ses écrits est habilement mêlée, et pour ainsi dire tissée dans les discours qu'il est supposé prononcer.[4] Cornelio avait donc étudié les ouvrages du Nolain avec soin.[5]

[1] « *Philosophicæ libertatis vindices* » (Cfr. GIMMA, *Hist. lett. d'Italia*, t. II, c. 38, art. VI).

[2] Cet ouvrage ne ressemble guère que par le titre aux *Progymnasmata* de Tycho-Brahé.

[3] Bruno et Stelliola, chez Cornelio, jouent le même rôle que Sagredo et Salviati chez Galilée.

[4] Par ex. p. 10 : « *Non intelligis omnia quæ nunc antiquissima habentur*, etc. »

[5] Dans d'autres endroits, Cornélio reproche à Bruno les erreurs où Descartes

Ce n'est pas avec une moindre satisfaction qu'on surprend le bienfaiteur de Métastase, le légiste Gravina de Naples, fouillant avec avidité les bibliothèques pour réunir les œuvres de Bruno. Il en fait l'éloge à Rome même, pendant qu'il rédige les statuts de l'académie des Arcades, et qu'il continue à répandre de vives lumières sur cette jurisprudence que Vico s'occupe d'ébranler par ses spéculations. L'impartialité dont les paroles de cet aimable et spirituel magistrat sont empreintes cause une douce sensation. « Bruno, dit-il, a » quitté la philosophie d'Aristote pour celle de Pytha» gore, et changé la poussière de l'Ecole contre l'élé» gance du siècle d'or...[1] Dans tous ses livres il méprise » avec l'orgueil des anciens philosophes toutes les cho» ses humaines : plût à Dieu qu'il n'en fît pas de même » des choses divines ! Il y a de lui entre autres un petit » volume en italien, qui est excellent. Tous ses écrits » sont parsemés de vers italiens, remplis du véritable » esprit philosophique, et où brille l'antique majesté du

tomba depuis, et regrette qu'en possession de si excellentes connaissances il ait admis dans ses ouvrages plus de subtilités et de railleries que de pensées solides (*Progymnasmata*, p. 119, sqq.).

[1] « Il s'est attaché dans ses ouvrages à imiter Lucrèce, Parménide et même les anciens sages qui, pour relever leurs inventions ou leurs opinions, les exprimaient dans le langage des dieux, en style d'oracles, c'est-à-dire en vers. Bruno a écrit la plupart de ses livres en vers latins, avec un commentaire en prose, et c'est à cette source que plusieurs croient que Descartes a puisé, ce que j'ai grand'peine à me persuader ; car, quoiqu'il ait peut-être adopté les maximes et les sujets des anciens pythagoriciens, mis dans un nouveau jour par Bruno, et quoiqu'il ait peut-être tendu au même but, cependant il a suivi une route bien différente. En effet, Descartes ne se distingue pas tant par la nouveauté des choses que par sa méthode, par sa manière de traiter les objets philosophiques, et surtout par la clarté de son langage (*non tam rerum quam rationis atque ordinis nexusque novitate præcellit, et præsertim perspicuitate*). « A l'exemple de ses maîtres, Jordano enveloppe au contraire ses pensées et les cache sous le voile des nombres, *velamentis numerorum obumbravit*. »

» style italien. »[1] Voilà ce que Gravina, surnommé le Cicéron de son époque, manda de Rome, le 7 février 1710, au marquis J.-B. Ancion, alors établi à Vienne et occupé à recueillir des détails sur Bruno.

D'autres historiens d'Italie, les uns politiques, les autres littéraires, s'informèrent aussi vers ce temps des destinées et des doctrines de Bruno. Il est permis de n'interroger ni Haym, ni Quadriò, ni même le savant biographe de l'Arétin, Mazzuchelli,[2] parce que leurs réponses, étant de purs emprunts ou de vaines conjectures, sont d'avance connues ou ne méritent pas de l'être. Quant à Riccoboni,[3] à Maffei,[4] ils ne considéraient dans le philosophe de Nola que le poète comique. Dans une histoire prétendue critique de la philosophie, composée après 1750, on crut avoir tout dit en flétrissant Bruno du terme de « Ravaillac en religion. » L'auteur de ce mot, général des Célestins,[5] aimait faiblement la philo-

[1] Viennent quelques lignes relatives à la cruelle fin de Bruno, et qui aboutissent à un trait distinctif du XVIIe siècle. « Le but qu'on doit se proposer dans la culture des sciences est de se procurer de la tranquillité, *fructus litterarum, nempe tranquillitas sibi procreanda* » (Voy. le *Dict. de Chaufepié*, art. *Brunus*).

[2] Vol. II, P. III, fol. 2187. — Toppi et Nicodemo (*Addizioni alla bibl. Napoletana*, 1683) ne voient dans Bruno qu'un « chevalier errant en philosophie. »

[3] « On ne peut lui refuser beaucoup d'esprit : il y a dans sa pièce des pensées qui pourraient plaire à plusieurs personnes, mais qui généralement font horreur aux honnêtes gens » (RICCOBONI, *Histoire du theâtre italien*, t. I, p. 144).

[4] « *Acuto filosofo e matematico, ma senza religione e con poco raziocinio.* » « *Il Candelajo, comedia infame e scelerata* » (MAFFEI, *Osservaz lett.* II, p. 171).

[5] CROMAZIANO, c'est-à-dire A. BUONAFEDE, *Stor. critica delle rivoluz. della filosofia*. — Sur quoi fondait-il la comparaison avec le meurtrier de Henri IV ? Tout autour de lui, la philosophie française semait des maximes de justice et de philanthropie ; Benoît XIV agréait la dédicace du *Mahomet*, Clément XIV condamnait à l'oubli la bulle *In cœnâ Domini*, Beccaria suppliait les tribunaux de proportionner les peines aux délits; Voltaire enfin multipliait, sous

sophie, puisque plus tard il tenta, à l'imitation de Palissot, de persifler les philosophes, comme autant d'enfants, dans sa comédie *I filosofi fanciulli*, dont il se promettait une gloire égale à celle de Lucien.

Les deux historiens du dernier siècle qui eurent le plus de crédit dans leur pays furent Gianone et Tiraboschi. Quand il hasarda son opinion sur nos philosophes, Gianone avait-il pressenti que, nonobstant toute sa dévotion, il soulèverait contre lui, par quelques blâmes mitigés sur les abus du clergé, les colères des nobles comme des religieux ; que Naples brûlerait son livre en cent lieux, que Rome l'excommunierait et l'inscrirait dans les tables de l'Index, à la suite de ces mêmes philosophes? Tel fut cependant le sort d'un écrivain qui pensait que l'imprimerie nuisait au génie en multipliant les connaissances, à l'éducation en multipliant les ouvrages, à l'empire des idées fortes en multipliant les mauvais écrits?[1] On le vit errer sous le poids des anathèmes à Vienne, à Venise, à Genève, et attenter à sa vie, après vingt ans de captivité, dans la citadelle de Turin. Lui-même avouait qu'il était plus jurisconsulte que politique;[2] il aurait dû ajouter qu'il était narrateur plutôt qu'historien critique. Comme narrateur, il aimait mieux du reste copier des pages entières, mot pour mot, que

toutes les formes, par toute l'Europe, cette phrase : « Si vous admettez la persécution en matière de religion, comparez-vous hardiment à Ravaillac. Vous savez que ce Ravaillac était fort intolérant » (*Dict. philosophique*, art. *intolérance*; Comp. art. *dieux*). — Voy. les additions (*Anhænge*) du traducteur allemand de Cromaziano, *Heydenreich*, p. 257.

[1] *Storia civile del regno di Napoli*, VIII, p. 272.

[2] *Introduzione*. —« Au lieu de cueillir çà et là un fruit, il enlève l'arbre tout entier et le transplante dans son jardin, » dit avec raison M. MANZONI (*Storia della colonna infame*, c. VII).

de remonter aux sources originales. Ainsi, en parlant de Bruno et de Campanella, il ne s'écarte guère de l'appréciation insignifiante de Parrino et de Capasso.[1] « Ces » deux dominicains, dit-il, vinrent décréditer par leur » conduite ces glorieux essais de réforme philosophi- » que; n'observant ni règle, ni mesure, ils confirmèrent » toujours davantage les erreurs de l'Ecole, et mirent » en mauvais renom ceux qui, en voulant s'en éloigner, » n'avaient d'autre dessein que la recherche de la » vérité. »[2] Les œuvres de Bruno lui paraissent savantes, mais remplies d'extravagances et de blasphèmes « que sa plume se refuse à transcrire. » Cependant la générosité naturelle à cet infortuné patriote l'emporta : « Donnons quelques regrets, ajoute-t-il, à l'égarement » où, peut-être, Bruno ne fut jeté que par une trop vive » pénétration. »

Ce n'est pas de Campanella, c'est de Cardan, qualifié de « grand homme, »[3] que Tiraboschi rapproche Bruno, et voici sous quel point de vue : « Il sera difficile, » dit le docte abbé, « de trouver des égaux à ces deux hommes, » soit pour leurs qualités, soit pour leurs défauts... Tous » deux semblent destinés à montrer, par leur exemple, » jusqu'où les forces et les excès de l'esprit humain peu- » vent aller. »[4] La tâche que ce littérateur s'était pres-

[1] Parrino, *Teatro eroico e politico de' governi de' viceré*, II, p. 5, sqq; Capasso, l. I. p. 377.

[2] *Storia civile*, l. XXXIV, c. 8. — Sa secrète aversion contre les moines l'empêchait de s'apercevoir de l'antipathie qu'ils avaient également inspirée à ces « deux dominicains. »

[3] *Grand'uomo*, t. VII, p. 475, édit. Mod.

[4] *Storia lett. d'Italia*, t. VII, p. 470, édit. Mod. — Ce jugement n'est au fond qu'une version de celui que J.-C. Scaliger avait porté sur Cardan : « *Eum in quibusdam interdum plus homine sapere, in plurimis minus quovis puero*

crite, lui commandait l'examen du style plus que celui des pensées. Or, s'il trouve dans les vues de Bruno une profonde confusion, il trouve dans sa diction une non moins grande obscurité. Mais il y aperçoit aussi des éclairs de génie : « Si Bruno avait voulu mettre un frein à son » imagination et à la folle ambition de combattre les » opinions d'autrui, il se fût placé au rang des plus illus- » tres philosophes...[1] Toutefois, tel qu'il est, il a encore » rendu des services nombreux, bien que les fondateurs » des systèmes récents aient honte d'en convenir. » Louons l'émule de Muratori de n'avoir pas éprouvé ce sentiment, et de ne s'être pas laissé trop effrayer des ténèbres dont les livres de Bruno lui semblaient enveloppés.

La grave autorité de Tiraboschi protégea la mémoire de Bruno. L'heure de la réparation approchait d'ailleurs. Ceux qui ne concevaient pas la liberté séparée de la modération avaient, sans doute, encore quelque peine à voir dans Bruno l'un de leurs précurseurs, et de ce nombre fut le noble Bailly. Ce courageux élève du pacifique Buffon rendit justice au talent de Bruno, à la grandeur de ses idées, mais il blâma ses témérités avec énergie. « Il est fâcheux (ce tour était consacré depuis » Sorel), il est fâcheux que celui qui agrandissait ainsi » le monde, qui développait l'ouvrage de la création, » ait osé méconnaître son auteur. » La réflexion qui

*intelligere* » (*Exercitat. exotericæ*, 1557). — Néanmoins, Bruno avait appelé Cardan « *rudis et amens fabulator, licet ipso centies doctior* » (*de Innum.* VI, p. 403 .

[1] « *Avrebbe potuto aver luogo tra' più illustri filosofi.* » — Afin d'excuser l'Inquisition, Tiraboschi fait remarquer que, « dans ce temps-là, on craignait toutes choses » (t. VII, P. II, p. 22).

accompagne cette observation, si caractéristique chez un contemporain de Lalande et de Laplace, est plus juste : « Les esprits remuants ne sont pas toujours utiles » à la vérité ; elle est suspecte et méconnue dans leur » bouche. »[1]

Il n'est guère douteux non plus que le côté romanesque de la vie de Bruno ne fût étranger, peut-être antipathique, au génie du XVIII[e] siècle. Agrippa, Paracelse, Bruno ne passaient que pour des phénomènes hétéroclites, pour des anomalies intellectuelles, tour-à-tour pour chevaliers et sophistes, pour héros et charlatans, pour véritables sages et alchimistes. C'est ainsi que les peignit un critique judicieux, Christophe Meiners.[2] On sait que le successeur de Heumann dans l'université de Gœttingue était porté à l'exagération et à l'hypothèse, tout en combattant « les rêveurs. » Quoique écrivain lucide et de bonne foi, il était trop passionné pour être impartial. Après avoir méconnu les instincts qui poussent l'humanité à la contemplation idéale du beau et du vrai, après avoir dénaturé les conceptions de Platon et maltraité Plotin et Proclus, il ne devait pas fort estimer Bruno. « Si les livres de Bruno sont devenus très-rares, »

[1] *Hist. de l'astron. moderne*, t. II, p. 31, sq.

[2] « *Wundermænner.* » — *N. Gœtting. histor. Magazin*, II, p. 3, p. 452, sqq. — *Grundriss der Gesch. der Weltweisheit*, p. 246. — Meiners appartient à l'école qui prélude à la révolution opérée par Kant, à une école qui envisage les questions scientifiques et littéraires dans leurs conséquences pratiques, dans leur application sociale ; qui, par crainte des abstractions stériles, ne s'écarte jamais d'un certain sens commun ; qui cultive avec succès, dans un langage correct, la philosophie morale, la philosophie de l'histoire, mais que l'absence de vigueur spéculative et d'élan poétique conduit à une prudence timide et terne, à de singulières exclusions. Au surplus, Meiners ne réunit pas les mérites de ce groupe nombreux, où brillent l'historien Spittler, le psychologue Feder, Eberhard, l'un des promoteurs de la philosophie des beaux-arts, enfin l'Ænésidème moderne, Ernest Schulze.

dit Meiners laconiquement, « c'est qu'ils ne contiennent » rien d'intéressant ni d'instructif. » Un bibliothécaire pouvait-il ignorer que tant d'ouvrages n'avaient disparu que parce que la vérité criait à travers leurs pages muettes,

. . . . . . . . que suele
Dar gridos la verdad en libros mudos?[1]

Ce fut pour faire justice d'une assertion si rebattue, que le brillant Jacobi se mit à analyser l'un des plus importants écrits du Nolain, celui que Gravina avait qualifié d'excellent, *multi ponderis*. C'était ouvrir, sur les confins de deux grands siècles, une ère nouvelle à la renommée de Bruno.

---

## V

Au premier coup d'œil on est surpris de voir Jacobi s'ériger en vengeur de Bruno. Quoi! un penseur amoureux de la clarté et de l'élégance, un auteur vraiment classique, a pu endurer l'ennui d'un aride examen! Celui qu'on a surnommé le Rousseau de l'Allemagne, bien qu'il eût plusieurs qualités de ce Voltaire qu'il se plaisait tant à écouter à Ferney; celui qui eut une foi aussi vive à la divine providence qu'à la personnalité humaine, et à ce moi libre et impérissable dont il

[1] Lope de Vega.

fit la base de ses convictions; comment le défenseur persuasif du sentiment universel a-t-il pu devenir l'apologiste de Bruno! Oui, Jacobi distinguait avec précision l'individu de l'univers, et l'univers de Dieu; mais il était loin de se proclamer le possesseur privilégié de la vérité absolue. Ayant vu d'autres systèmes que le sien se produire avec le même succès, sinon du même droit, il pensait que ceux qui ne partaient pas comme lui du moi humain, et ne s'appuyaient pas préférablement sur la certitude de la conscience, devaient nécessairement partir, comme Bruno, du tout infini, ou de l'immensité de cet univers qui embrasse Dieu, humanité, tout ce qui est.[1] Plusieurs circonstances, d'ailleurs, avaient appelé de bonne heure l'attention de Jacobi sur cette philosophie si contraire à la sienne. En s'entretenant un soir avec Lessing, à qui il avait demandé des armes contre le panthéisme, il l'entendit s'écrier : « *Tout est un, ἓν καὶ πᾶν* ! »[2] Dès lors il lut Spinosa avec plus de réflexion, et le respect se changea en une tendre compassion, lorsqu'il rencontra ce passage douloureux :[3] « *Eh! proh dolor!*... Hélas! les choses en » sont venues à ce point que les hommes qui osent » dire ouvertement qu'ils n'ont point l'idée de Dieu, » et qu'ils ne connaissent Dieu que par les choses » créées (dont les causes leur sont inconnues), ne » rougissent pas d'accuser les philosophes d'athéisme,

[1] Il se plaisait aussi à croire que tous les esprits un peu profonds finiront par se rencontrer dans une direction commune, de même que les corps se rapprochent par la force de gravité. Il appelait cette harmonie l'Eglise invisible des philosophes (*OEuv. comp.*, t. IV, p. LIII, P. I, p. 50).

[2] Voy. LESSING, *Education du genre humain* (en allem., p. 75, sqq.); SPINOSA, *Epître XLIX.*

[3] *Tractatus theol. polit.*, c. II, p. 16; trad. de M. *Saisset*, I, p. 84.

» *non erubescant philosophos atheismi accusare.* »
A cet endroit qui révèle tant de résignation et de mélancolie au fond d'une âme dont le grand Condé rechercha la présence, la sympathie déborda chez Jacobi : « *Eh! proh dolor!* » s'écria-t-il à son tour ; « sois » béni, ô grand et saint Baruc![1] Tu as pu, en méditant » sur la nature de l'Etre suprême, t'égarer par les mots, » mais la vérité divine était dans ton âme, l'amour de » Dieu faisait toute ta vie!... »[2]

Jacobi ne se borna point à approfondir l'*Ethique*, il voulut connaître le spinosiste de Nola, celui que, cinquante ans auparavant, Heumann avait aussi décoré de l'épithète de saint. Il se livra à ces recherches difficiles avec d'autant plus d'abandon, qu'il n'en redoutait nul danger pour sa foi personnelle, assuré qu'elles serviraient plutôt à la fortifier. Il a su battre en brèche les théories inconséquentes de son ami Charles de Bonnet ; il a su opposer au scepticisme de Hume la sentence du sceptique Pascal : *la nature confond les pyrrhoniens ;*[3] il a su maintenir contre Kant, de concert avec l'Ecossais Thomas Reid,[4] toutes les croyances instinctives du cœur : il saura se garantir des principes aussi bien que des conséquences extrêmes du spinosisme, en s'appuyant sur Leibnitz. C'est qu'à

[1] *Benedictus.* — Spinosa n'ayant jamais été baptisé, s'appelait Baruc, et non Benoît. On sait que ses adversaires ne lui pardonnèrent point ce prénom, pas plus qu'à Bruno celui de Philothée ou de Théophile : ils le changèrent en *Maledictus.* — Au surplus, Jacobi et Schleiermacher n'ont fait que suivre l'exemple d'Erasme. « *Sancte Socrates*, avait dit celui-ci, *ora pro nobis!* » (*Convic. relig.*, p. 164.)

[2] *OEuvres de Jacobi*, t. IV, P. II, p. 245.

[3] *OEuvres*, t. II.

[4] T. II, p. 183.

l'exemple de Leibnitz, Jacobi mesurait le degré de vie au degré de conscience et d'intelligence; et par suite il dut proclamer la Divinité la personne la plus complète et la raison la plus haute. [1]

L'ouvrage que préféra le philosophe allemand est celui *de la Cause, du Principe et de l'Unité*. Les voiles et les obscurités qui, dit-on, rendent ces dialogues incompréhensibles, Jacobi ne les aperçoit pas; il en nie même l'existence. Afin de mettre les moins courageux dans la confidence de conceptions qu'ils jugent impénétrables, il en publie un abrégé excellent. [2] « Le but, dit-» il, que j'ai assigné à ces Extraits est de rapprocher » Bruno de Spinosa, et de constituer ainsi un pré-» cis de la philosophie unitaire, du Ἐν καὶ Πᾶν. Bruno » s'est nourri des pensées de l'antiquité, il s'en est ap-» proprié la substance; mais, tout en se pénétrant de » l'esprit des anciens, il est resté lui-même : aussi bien » l'une de ces choses ne va-t-elle jamais sans l'autre. » Bruno distingue, analyse les notions avec autant de » sagacité qu'il les résume avec vigueur. Il n'est pas fa-» cile d'esquisser plus nettement, plus largement..... » Il est difficile de rendre un compte plus fidèle que ne l'a fait Jacobi des raisonnements compliqués dont le livre *della Causa* abonde. Pour saisir rapidement les avantages de son précis, on n'a qu'à le comparer au résumé que Brucker avait donné du traité *de Minimo*. On sera forcé de convenir que Jacobi a gagné le pari de patience et de pénétration ouvert en ces termes par Tiraboschi :

[1] T. II : « *David Hume*, etc. »
[2] *OEuvres*, t. IV, P. II, p. 1-46. — (D'abord, dans les *Lett. sur la doct. de Spinosa*, Breslau, 1789).

« Je défie le génie le plus subtil de pénétrer ce système,
» et le plus patient des hommes d'en soutenir la lec-
» ture. »[1]

La solidité du jugement porté par le rival de Kant se manifesta aussi par le changement que l'opinion générale ne tarda pas à subir. Un érudit qui a bien mérité de l'histoire de la civilisation, Fülleborn, s'empressa d'imiter Jacobi[2] en faisant avec moins de talent, mais avec presque autant d'exactitude, le sommaire du poème *de Monade*. « Cet ouvrage, » dit le professeur de Breslau, « respire le panthéisme le plus énergique, le plus pro-
» fond et le plus vaste que jamais philosophe ait conçu.
» Nul penseur ne fut, plus vivement que Bruno, frappé
» et transporté de l'idée de l'unité. Il n'est point d'objet
» qu'il n'ait ramené à l'unité de nombre et de forme;
» point de notion qu'il n'ait réduite à l'unité d'image
» et de conception. »[3]

Un autre historien, supérieur à Fülleborn, mais également inférieur à Jacobi, avait déjà marché avec gratitude sur les traces de ce dernier.[4] Le 13 février 1790, Buhle lut à la Société royale des Sciences de Gœttingue un travail latin sur l'origine et les progrès du pan-

[1] « *Io sfido il più acuto ingegno a penetrarnè il sistema, e il più paziente tra gli uomini a sostenerne la lettura* » (VII, p. 482, édit. Mod.). Tiraboschi disait aussi : « *Non v'è tomista o scotista più oscuro di lui.* » « Ses doctrines, avait dit Bayle, sont mille fois plus obscures que tout ce que les sectateurs de Thomas d'Aquin ou de Jean Scot ont jamais dit de plus incompréhensible. » (Voy. P. I, p. 283, note 3.)

[2] *Beiträgé zur Geschichte der Philos.* (cahier VII, 1796), p. 66 : « L'écrit de Jacobi est entre les mains de tous les amis de la philosophie. »

[3] L. l. p. 65. — Voy. tout le morceau, p. 37–104.

[4] *Commentatio de ortu et progressu pantheismi, inde a Xenophane Colophonio primo ejus autore usque ad Spinozam* (*Comm. soc. gotting.*, vol. X, 1790). — P. 179, se trouve un éloge de l'*Abrégé de Jacobi*.

théisme, depuis Xénophane jusqu'à Spinosa exclusivement. Le Nolain occupe un rang élevé dans ce mémoire remarquable.[1] Après avoir été préféré à Scot Erigène, à Amaury de Chartres, à David de Dinant, il y est loué pour « la vigueur, la gaîté, la fécondité de son génie, » pour son érudition variée; et pour cette constance de » caractère qui, non moins que sa fin malheureuse, lui » a assuré une place éminente dans les fastes de la phi-» losophie moderne. »[2] Le consciencieux Buhle, un des interprètes les plus intelligents d'Aristote, reconnaît que les combats livrés par Bruno au faux péripatétisme ne furent pas sans bonheur.[3] Il applaudit aux efforts que Bruno fit pour détourner ses contemporains des exercices de la dialectique, et pour les pousser à l'étude de la nature. Il met les doctrines de Bruno en comparaison avec le système des Eléates, puis avec celui de Spinosa, qui, « par un chemin plus court, arrive aux mêmes ré-» sultats que Bruno. »[4]

Le lecteur ayant quelque notion des travaux philosophiques n'ignore pas que Buhle, dans son *Histoire* souvent indigeste, loin de retrancher ces éloges, les justifia par une analyse qui s'étend au delà de cent pages.[5] Il y représente Bruno comme une tête profonde, puis-

[1] Buhle y définit le panthéisme, « la tendance à ramener toutes choses à l'unité, et à nommer cette unité Dieu, *omnia quæ sunt ad unum redire, idque unum esse Deum* » (p. 158).

[2] « *In philosophiæ recentioris historiâ magnam simul et famam et laudem adepto* » (p. 178).

[3] « *Haud infelici conatu.* » — Bruno avait rendu à Télésio ce même témoignage (Voy. P. I, p. 48).

[4] Ces résultats sont d'absorber le possible et le réel dans le principe de l'identité « *ut quæ sunt et quæ esse possunt ad unum idemque principium reduceret* » (p. 182).

[5] T. II, p. 708-856 (Gœtting. 1802).

sante, créatrice, quoique indisciplinée et démesurément audacieuse; comme une âme éprise de la vérité et ardente à la propager, mais égarée par une sorte d'imagination nuisible à la pensée, et par une ambition excessive, et d'autant plus inconsidérée qu'il fallait alors se conduire avec beaucoup de prudence.

Les réflexions du savant de Gœttingue méritaient surtout d'être rappelées, parce qu'en les faisant il s'était déjà rangé sous les drapeaux de Kant. Comment cette école, fondée par la triple *Critique*, dut-elle juger le panthéisme en général (car elle ne s'enquit jamais des doctrines particulières d'un Bruno)? Une seule fois Kant se prononça positivement sur ce système, qu'à son insu il concourut tant à faire revivre. « Je ne comprends » rien, écrivit-il au généreux Moïse Mendelssohn, à » votre Spinosa, à ce cartésien de la Kabbale; absolu» ment rien, pas même depuis que Jacobi l'a interprété » avec les grâces de son atticisme..... Il est vrai que je » ne l'ai jamais étudié sérieusement. »[1] Une manière de voir ennemie de tout dogmatisme, de tout système absolu, rendait Kant insensible à la grandeur, à la beauté du spinosisme. Lorsqu'il fut amené, malgré lui, à relever l'édifice de la métaphysique, c'est sur le *dictamen* de la conscience, sur la loi du devoir qu'il le fonda : or, y a-t-il une marche plus contraire que celle-ci à la philosophie de Bruno? Enfin, Kant recommanda l'usage du mot déisme avec autant de zèle qu'en mit Voltaire à donner cours au mot de théisme.[2]

L'enseignement sorti de Kœnigsberg eut, du reste, un

[1] *OEuv. comp. de Kant*, édit. Rosenkranz, t. II.
[2] Voy. Tiedemann, *Esprit de la philos. spéculat.* (en allem.), t. V, p. 582.

autre organe que Buhle, un organe plus habile, et qui ne témoigna pas moins d'égards à Bruno. On sait combien Tennemann déférait à Kant. Critique instruit, sagace, précis, scrupuleux, rapporteur fidèle, juge favorable au progrès de l'humanité, il était, comme son maître, sec, presque pédant, trop attaché à cet ordre didactique et sans goût qui est propre aux Kantiens. Malgré son amour de la justice il était exclusif, il détestait tout ce qui sentait la mysticité, par exemple, le néoplatonisme. Aussi est-on surpris qu'il ait traité Bruno infiniment mieux que les Alexandrins. « La tâche du » Nolain, dit-il, consistait à exposer de mille manières » l'idée de l'unité du monde et à la répandre après l'avoir » enrichie par la science et embellie par l'imagination.... » Le fond de ses pensées est clair; et que négligeait-il » pour les rendre évidentes et agréables? Nous ne saurions pourtant dire qu'il ait déchiffré les relations de » Dieu et de l'univers, ou approfondi la nature des choses.[1] Mais si son système n'est ni le meilleur ni le seul » vrai, il ne s'ensuit nullement qu'il ne soit pas plein » d'intérêt. Dans l'ordre des temps, il tient le milieu entre le néoplatonisme et la philosophie dite de l'Absolu; » il surpasse l'un en profondeur et en extension, et il » est le véritable avant-coureur de l'autre. »[2]

L'écrivain de Marbourg[3] disait vrai : la philosophie

[1] Ici se trahit l'esprit du Kantien, selon lequel il est impossible de connaître la nature des choses, ni de celles qui sont en nous, ni de celles qui sont hors de nous.

[2] TENNEMANN, *Hist. de la philosophie* (en allem.), t. IX, p. 372-429. On peut considérer comme une heureuse amplification des pages de Tennemann, celles qu'un autre Kantien, JAESCHE, consacra, en 1827, au même philosophe dans son *Hist. du panthéisme* (*Der Pantheismus*), etc., t. III.

[3] Près de vingt ans auparavant, en 1796, un autre professeur de Marbourg,

de l'*Absolu*, appelée aussi *philosophie de la nature* ou de *l'identité*, renouvelée par le génie universellement vénéré de M. de Schelling, salua dès son apparition le Nolain comme l'un de ses plus nobles aïeux. Les études de Jacobi furent mises à profit. Il parut un dialogue célèbre, dont l'objet était de développer « le principe divin » et naturel des choses, » et qui portait au frontispice le nom de Bruno.[1] Platon, dont le sublime enthousiasme soutenait Schelling, composa le Timée ou le Parménide, quand il voulut éterniser la mémoire de ses maîtres. Le volume intitulé *Bruno* est aujourd'hui connu dans toute l'Europe.[2] Toutefois transcrivons ici la note qui le couronne, parce qu'elle est une double profession de foi. « Le symbole de la vraie philosophie est contenu dans » ces mots de Jordano : *Quiconque veut pénétrer dans » les mystères de la nature, doit sans cesse rechercher » les fins extrêmes et opposées des choses. Découvrir » le point où elles se réunissent, c'est chose assez facile ; mais dériver de ce point même les différences et » les contraires, voilà le véritable et profond secret de*

TIEDEMANN, avait aussi donné de grands éloges à Bruno, qu'il rapprochait de Cardan, comme Tiraboschi avait fait. Mais il est clair qu'il n'avait fondé son jugement que sur des extraits dont les meilleurs étaient ceux de Brucker et de Jacobi ; voilà pourquoi nous ne croyons pas devoir relever toutes ses erreurs. (Voy. *Geist der spekulativ. phil.*, t. V, p. 570-582).

[1] « *Bruno, oder über das göttliche u. natürliche Princip der Dinge* » (Voy. p. 186). Il est bon d'ajouter que M. Schelling se considérait aussi comme un des continuateurs de Jacob Bœhme, à qui Heumann avait fort bien comparé Bruno (Voy. *Acta philos.*, t. III. p. 507). Il est impossible de ne pas sentir que ce dialogue a été conçu sous l'inspiration du *Timée*. P. 226-230, Schelling annonce que son système sera la conciliation des quatre suivants : « matérialisme, intellectualisme, réalisme et idéalisme ; ou de Bruno, Leibnitz, Spinosa et Fichte. »

[2] Il vient d'être traduit en italien et en français avec un égal succès : en italien, par la marquise Florenzi Waddington (1844) ; en français, par M. Husson (1844).

» *l'art.* »[1] Et voilà la mission que le Nestor de la philosophie actuelle se proposa dès 1800.[2]

L'époque où parut cet ouvrage dédié au Nolain, était d'ailleurs favorable à sa réhabilitation, et le pays où il parut l'était surtout. L'Allemagne ne balança pas à proclamer Bruno le premier d'entre les philosophes de la Renaissance. La capitale de la contrée où Bruno fut si bien accueilli de son vivant, fit seule exception; la riche bibliothèque de Dresde persistait à cacher ses ouvrages comme « prohibés. » L'espèce de scepticisme ou d'indi-

[1] C'est, en effet, une des pensées que Bruno développe avec prédilection dans les Dialogues *de la Causa*, etc. (Voy. t. I, p. 273, et *de Minimo*, p. 134 : « *Attamen et illud artis est, ut ex principiis certis atque definitis ad indefinita consequentia provehatur* »).

[2] Personne ne s'est mépris sur cette analogie. Le professeur qui combattait alors Schelling, son collègue, à l'Université de Würzbourg, Franç. Berg opposa à *Bruno* un « pendant » intitulé *Sextus* (*Sextus, ein Gegenstück*, 1804), lequel provoqua de la part d'un élève de Schelling, ou plutôt de Klein, une réponse dont le titre est *Anti-Sextus* (1807). J. Gasp. Gœtz, l'auteur de l'*Anti-Sextus*, est Kantien dans le fond.

Faut-il rappeler les circonstances qui procurèrent dès lors une si active sympathie au philosophe italien? Il suffira d'indiquer les caractères de la philosophie qui commençait à succéder à celle de Kant et de Fichte. Du *moi absolu* de Fichte, spinosisme renversé, disait-on, Schelling passait à un *absolu* qui comprenait le moi et l'univers; il aspirait à expliquer la nature par un principe éternel, illimité, où s'identifiaient l'un avec l'autre l'idéal et le réel, la pensée et l'existence, la liberté et la nécessité. Cet être absolu, qui n'est pas une personne douée de conscience, se distingue cependant par une certaine tendance à se produire au dehors, à se révéler. De là, séparation des virtualités confusément cachées dans l'absolu. Cette séparation, cet épanouissement n'est que l'essence de Dieu, la divinité réellement existante, réalisée dans l'espace et le temps; en d'autres termes, c'est le monde. Le dégagement qui donne naissance à l'univers ne peut s'opérer que par degrés, et chaque degré doit être marqué par un genre particulier d'êtres. Le but de la philosophie naturelle est de parcourir et de dessiner toutes les diversités qui caractérisent ces degrés différents, depuis la variété la plus indécise jusqu'à la plus pure, jusqu'à l'homme qui est le centre le plus intime de l'absolu. — Toute cette cosmogonie n'est-elle pas un commentaire, une application du précepte de Bruno? La ressemblance paraîtra plus frappante encore, quand on saura que l'instrument avec lequel M. Schelling prétendait avoir découvert cette chaîne de spéculations n'est autre chose que l'*intuition intellectuelle*, sorte de perception transcendante, parfois imaginative, que le Nolain appelait l'*enthousiasme*, et que l'école d'Alexandrie avait nommée *extase*.

vidualisme, où aboutissait la philosophie spéculative de Kant, inclinait les écoles à une puissante mysticité : le fier et indépendant Fichte lui-même ne sut y échapper. Les philosophies semblent avoir leur tour comme les religions.[1] La réputation de spinosiste, qui naguère avait été une tache, un stigmate, devint un titre de gloire. Le chef de la littérature germanique, l'universel Gœthe, se plaisait à se réfugier dans l'*Ethique*, « son antique » asile. » Le poète Novalis, le naturaliste Schubert,[2] le savant orateur Schleiermacher, inspirèrent de leur côté les mêmes respects, et donnèrent les mêmes impulsions que Gœthe à une nation qui idolâtre la nature, et qui est portée aux choses infinies et idéales par le génie oriental de sa langue, par la popularité de la Bible, par le caractère féodal de ses institutions. Pour des esprits tournés vers la poésie romantique, le panthéisme est un poème admirable, et qu'il faut se borner à admirer. Appuyé d'une main sur Bruno, de l'autre sur Spinosa, Schelling déroulait, dans un langage original, un ensemble magnifique de conceptions, qui avaient peut-être plus que de la grandeur, et qui eurent de l'utilité en répondant à un besoin légitime et général.

Le groupe d'écrivains et de penseurs qui, depuis cinquante ans, forme le cortége et rehausse la pure renommée de M. de Schelling, continue à protéger Bruno. Un des auteurs initiés à la philosophie du moyen-âge,

[1] *Take their turns*, Byron, *Child-Harold*, c. II, 3.

[2] Nous invitons le lecteur français à relire un chapitre de l'*Allemagne*, intitulé : *De la contemplation de la nature* (P. IV, c. IX) ; il y trouvera bien des idées familières à Bruno. M. Lerminier, par ses belles pages sur Novalis, (*Au delà du Rhin*), complète parfaitement le morceau de Mme de Staël.

Rixner, le reconnaît pour « le plus profond, le plus ac-
» compli des philosophes qui précédèrent Descartes, »[1]
confirmant ainsi le sentiment de Huet : « *Eum cartesianæ doctrinæ antesignanum jure dicas.* » Rixner
et Siber essaient, après tant d'autres, de raconter la
vie de Bruno et d'exposer ses doctrines, et particulièrement sa physique. Ces études[2] laissent beaucoup
à désirer, quant à l'étendue et à la précision, et pourtant
elles contribuèrent à faire mieux connaître les opinions
du XVI[e] siècle. Un autre élève de Schelling, savant et
délicat connaisseur de Platon, Ast,[3] sut apprécier la
hardiesse des idées de Bruno sur la divinité. Un pieux
et candide Norwégien, que l'Allemagne ne se repentit
pas d'avoir adopté, et qui représente dans cette école la
poésie religieuse comme Oken y représente la physiologie, qui idéalise le monde réel de même qu'Oken le dissèque et le distille, et qui s'élève au-dessus des disciples
ordinaires de Schelling par ses efforts pour conserver la
personne humaine intacte et impérissable, le noble
Steffens était très-convaincu que Bruno avait « pénétré
» jusqu'au sanctuaire de la nature et en avait surpris les
» mouvements les plus secrets. »[4]

[1] *Handbuch der Gesch. der Phil.*, t. II, p. 215-254.

[2] « *Leben u. Lehrmeinungen berühmter Physiker — von Rixner u. Siber.* » Sulzbach, 1824, cah. V, p. 1-258, » (J. Brunus).—On n'y analyse guère que les analyses déjà faites par Brucker et Jacobi.

[3] Ast, *Hauptmomente der Gesch. der Phil.* (Mun. 1829, p. 56, sqq.). Cfr. aussi J.-J. Wagner, *Journal für Wissenschaft u. Kunst* (Leip., 1803, cah. I, p. 67, sq.).

[4] Steffens, *Anthropologie*, t. I, p. 70. — On dit qu'il existe une notice intéressante de Steffens sur Bruno, lue à l'Académie de Berlin et actuellement entre les mains de M. de Schelling.

## VI.

L'histoire racontera un jour, avec impartialité et en détail, comment le sceptre de la philosophie allemande fut arraché à un maître, d'abord réputé infaillible, par un disciple qui fut à son tour proclamé souverain; comment, vers 1820, on s'avisa de surnommer M. de Schelling le Jean-Baptiste de Hegel, tandis qu'il fallait dire de ces deux philosophes, comme de Descartes et de Malebranche : « Ils se sont rencontrés plutôt » que suivis. »[1] Les excès commis dans l'école de Munich rendirent d'ailleurs cette réaction inévitable. Il importait de régler la pensée, de rappeler la science des contrées chimériques et dithyrambiques, où elle se perdait en un lyrisme stérile, en épopées pastorales, et de la ramener aux voies de l'observation et du raisonnement, à des habitudes rigoureusement méthodiques. Hegel voyait l'histoire et l'humanité négligées au profit de la nature, la logique et la morale sacrifiées à la physique, Aristote immolé en l'honneur de Platon; et il crut servir son siècle en redonnant à la philosophie pour point de départ et d'appui la conscience, la conscience du genre humain, la pensée, νόησις τῆς νοήσεως.[2] Il établit son camp à l'opposite du camp de Schelling.[3]

[1] FONTENELLE.
[2] ARISTOTE, *Métaphys.*, l. XII.
[3] La pensée, selon Hegel, existe partout, est tout; dans le monde empreint d'intelligence, elle est cause; en nous-mêmes, elle est cause aussi, puisqu'elle nous inspire et nous constitue; en elle-même, elle est l'être en soi, pour soi, l'être qui se connaît lui-même et se saisit sous la forme pure de l'idée. Possé-

Le crédit de Bruno dut se ressentir de ce changement. Le philosophe que Bruno avait combattu, Aristote, est considéré par Hegel et ses partisans comme le penseur « le plus digne d'être étudié. » Plus Schelling loue Bruno, plus Hegel penche à le critiquer. Néanmoins, soit qu'il ne veuille reprocher aucune exagération à un ancien ami, soit qu'il veuille ôter à son rival le mérite d'avoir réhabilité Bruno, Hegel n'accuse que Jacobi « d'avoir » ménagé à ce métaphysicien une réputation qui excède » son génie. » Lui-même il consacre à Bruno vingt pages[1] dans cette *Histoire* rapide et originale de la philosophie, monument d'un esprit ferme et haut, et que de fréquentes inexactitudes de détail n'empêcheront pas de durer toujours, κτῆμα ἐς ἀεί. Malgré lui Hegel est entraîné à l'admiration, et bien que préoccupé du soin de plaider sa propre cause en exposant celle d'autrui, il rend un hommage fervent au philosophe vanté par Schelling : « Voilà, dit-il, une âme inquiète, tra» vaillée par une continuelle fermentation ! Bruno est » plus calme, à la vérité, que Cardan, mais a-t-il une » demeure plus fixe sur la terre ? C'est quand il re» jette hardiment tout ce qu'on peut appeler foi d'auto-

der l'idée, c'est connaître Dieu, l'homme, l'univers ; c'est dominer ce qui est, ce qui peut être, ce qui doit être, la sensibilité, la volonté, la raison ; ou plutôt, c'est percevoir, par la raison, cette raison qui fait la vie de tout ce que la raison crée ou comprend. Ainsi, penser et connaître, penser et vouloir, penser et être, tout est pensée, tout est idée, pensée de la pensée, idée de l'idée, esprit, esprit absolu et universel. — Hegel ressemble donc plus à Spinosa qu'à Bruno, surtout par son langage dialectique et systématique, si voisin du formalisme. « *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* » (*Ethic.*, p. II, prop. VII ; *Opp. posth.*, p. 46, éd. Paul.). Ces mots de Spinosa pourraient servir de devise aux théories de Hegel, à la doctrine des modes près, qui chez le philosophe allemand sont au nombre de trois.

[1] *OEuvres*, t. XV, p. 224-244.

» rité, c'est alors qu'il signale tout ce qu'il vaut !... Le
» caractère dominant de ses écrits est une généreuse
» inspiration, l'élan soutenu d'une intelligence qui sent
» l'esprit habiter au-dedans d'elle, qui sait et comprend
» l'unité de son être aussi bien que celle de tout être.
» Sa conscience est saisie, enlevée comme le cœur d'une
» bacchante. Elle déborde pour déployer une richesse
» éclatante, et pour devenir l'objet même qu'elle con-
» temple... [1] Mais cette magnificence est désordon-
» née, multiforme, chaotique; elle a l'apparence de la
» confusion et du trouble, le ton d'une longue allégorie,
» tous les dehors d'une mystique exaltation..... Embra-
» sement intime, immense, auquel Bruno a sacrifié sa
» vie, sa personne! Son inconstance n'a d'autre mobile
» que son enthousiasme magnanime! Le vulgaire, le
» petit, le fini ne lui convenait pas; il s'est élancé à
» l'idée sublime de la substance une et universelle! »
Bruno est donc aussi un devancier du système où l'idée est reine et suivante, où la pensée est tout et partie, du système grandiose et fortement organisé, qui nous apparaît comme la conséquence extrême de la révolution cartésienne, du *Je pense, donc je suis*. [2]

[1] A ces mots succède une critique qui doit frapper du même coup Bruno et Schelling : « La science cependant est la seule forme où l'esprit puisse se reconnaître, s'organiser, se constituer en un ensemble régulier. Tant que l'esprit n'a pas atteint ce degré de perfection, il emploie et rejette tour à tour toutes les formes imaginables, sans jamais parvenir à les subordonner les unes aux autres » (p. 226).

[2] Il y a quelques lignes qui décèlent combien Hegel lui-même s'est laissé guider par Schelling dans l'appréciation du philosophe napolitain. Non-seulement il rappelle les mots déjà cités par Schelling avec toute l'autorité de sa brillante diction, mais il ajoute : « Quelle grande parole ! Saisir, embrasser les développements de l'idée de telle façon, qu'ils apparaissent comme autant de déterminations nécessaires dans leur succession » (p. 233). « Bruno s'offre sous deux aspects : il a osé concevoir l'unité avec grandeur et énergie; il a tenté

Le morceau de Hegel prouve qu'un chef d'école peut être historien fidèle, et que le philosophe berlinois est véritablement du dix-neuvième siècle. Ce siècle, en effet, ne se contente pas, dans les études historiques, du talent d'abstraire et d'analyser; il exige avant tout de l'exactitude et de l'intégrité, rien que la vérité et toute la vérité; il envisage l'histoire comme l'institutrice de la vie, *magistra vitæ*. Notre curiosité, grâce aux expériences que l'Europe a faites depuis trois siècles, est telle que l'histoire doit nous parler désormais au nom des choses ou des hommes qu'elle peint, et non au profit d'une secte ou d'un parti. Nous voulons savoir, non pas seulement à quoi telle situation passée nous pourrait servir, mais ce qu'elle a été en elle-même, pour elle-même. Nous voulons que la justice règne dans la science historique comme dans l'Etat, à un tel point que la liberté elle-même fléchisse et s'abaisse devant elle, ou plutôt se confonde avec le droit commun et la vérité. La franchise, l'impartialité, et même ce luxe de l'équité qui s'appelle indulgence, voilà ce dont l'érudition doit se pénétrer aujourd'hui, afin de pouvoir contribuer à la pacification, à l'amnistie que désirent toutes les écoles de quelque crédit, amies du progrès et de l'humanité. Une double voie est suivie pour atteindre ce but: tantôt on s'identifie sympathiquement avec ce qu'on décrit; tantôt on l'analyse avec une froide

vigoureusement de suivre l'évolution de l'univers et d'en déterminer systématiquement les modes et les gradations. Enfin, il a su montrer que les éléments extérieurs des choses ne sont que les signes des idées.» Voilà comment l'habile interprète découvre dans la cosmologie du Nolain des preuves et des exemples pour ses propres créations.

rigueur. Mais l'un et l'autre procédé sont assujettis à la même règle, qui est la fidélité. Aidons-nous du cœur et de l'imagination, inspirons-nous d'un intérêt qui peut prendre le ton de la passion, ou celui de l'impassibilité ; mais qu'une patience intrépide et désintéressée ne nous quitte jamais. Retourner aux monuments, aux témoignages réels et primitifs, remonter aux sources et aux documents originaux, en pénétrer le sens et l'esprit; laisser le passé renaître tout entier et reprendre vie : c'est là la condition, la qualité que notre temps requiert des historiens.[1]

Parfois cette indifférence apparente, cette réserve méthodique conduit au fatalisme; n'en soyons pas épouvantés : elle est loin d'être aussi dominante qu'elle devrait l'être. Tandis que les Hase, les Ranke, les Feuerbach[2] persistent à recommander Bruno comme le plus profond penseur du XVI[e] siècle; tandis que le savant et disert biographe de Sidney, le docteur Zouch[3] place Bruno au rang des grands hommes; on souffre de voir un historien d'Italie, célèbre à d'autres égards, renchérir sur les erreurs et les partialités de Gianone, quoiqu'il n'écrivît pas comme celui-ci entre deux sentinelles. L'heureux continuateur de Guichardin, Botta, condamne Bruno et Campanella avec une impardonnable

[1] « La science historique, de nos jours, n'a pour aucun point de doctrine, pour aucune tradition séparée des autres, ni prédilection, ni répugnance; elle comprend tout, elle est curieuse de tout, elle admet tout dans la mesure de son importance véritable » (M. Aug. Thierry, *Récits méroving*, I, p. 204.)

[2] Hase, *Kirchengeschichte*, p. 478 (2[e] édit., 1836) ; Ranke, *Gesch. der Pæbste*, t. II, p. 302 ; L. Feuerbach, *Gesch. der neuern Phil.* (1835), t. II, p. 215.

[3] Zouch, *Mem. of the life and writings of sir Ph. Sidney*, p. 240, sqq. (2[e] édit).

incurie.[1] Pourquoi le peintre des luttes de la liberté américaine n'a-t-il pas su raconter, sur la terre de France, les combats de la liberté philosophique avec la modération d'un Washington ou d'un Bailly?

D'autres Italiens ont réparé ses torts et concilié les devoirs sévères de la critique avec leurs patriotiques inclinations. L'éditeur de Jean-Baptiste Vico, M. Ferrari, voit avec raison dans Bruno le philosophe le plus puissant du XVI[e] siècle, l'adversaire le plus formidable du péripatétisme d'alors, « un génie volcanique, dans lequel l'essor lyrique se marie aux combinaisons d'une singulière dialectique; chez lequel l'allégorie se fond avec la polémique, en qui l'unité de Parménide brille de toutes les couleurs du néo-platonisme, et où la nature apparaît comme un miroir vivant, et réflétant les choses créées comme autant d'ombres de la Divinité. »[2]

Le comte T. Mamiani de la Rovere, le Wilson, le Beattie de l'Italie actuelle, dont l'amitié m'interdit de louer l'étendue de pensée et le langage pur et précis, n'a perdu aucune occasion, dans ses élégantes productions, de rappeler à sa patrie le nom et les mérites de Bruno.[3]

[1] BOTTA, *Storia d'Italia*, l. XV, p. 425, sq., t. III. — Après avoir loué sans discernement Télésio, Amb. Leone de Nola, Ant. Galateo de Lecce, Simon Porzio de Naples, qui avaient cependant aussi donné dans des hypothèses, Botta dit des deux dominicains : « Ils ont été envoyés par Dieu, ou plutôt par son ennemi, pour empoisonner les sources sacrées de la vérité, et éloigner le monde, en l'épouvantant, de ce qui devait le consoler. »

[2] G. FERRARI, *la Mente di J.-B. Vico* (Milan, 1837), P. I, ch. 1. — Cet ouvrage a été depuis reproduit par son auteur en langue française.

[3] Il l'a fait spécialement dans le livre intitulé *del Rinnovamento della filosofia antica italiana*. Le principal objet de cet écrit est de rattacher le mouvement actuel de la philosophie italienne aux traditions, aux méthodes, à l'esprit général de la philosophie de la Renaissance. M. Mamiani, pour atteindre ce but, recherche dans l'histoire politique et littéraire de son pays la

Un digne élève du vénérable Galluppi, M. Baldachini de Naples, en retraçant la destinée et les opinions de Campanella, a rappelé avec non moins d'orgueil la part prise par le Nolain au renouvellement des sciences.[1] Un écrivain de Zurich, d'un nom illustre, Jean-Gaspard d'Orelli avait précédé M. Baldachini : en publiant les poésies de Campanella, il invoqua en langue italienne le pardon de l'Italie sur les cendres réunies de Bruno et de Campanella. « Il est à désirer, dit-il, qu'après une si longue insouciance l'Italie rende justice enfin aux qualités éminentes du Nolain et du Stilais, de même qu'elle a appris à aimer Vico... Ces victimes d'un pouvoir arbitraire et cruel, qui ont été méconnues de leurs contemporains à cause de leur pur amour de la vérité, l'Allemagne les vénère, et l'Italie ne leur montrerait aucune reconnaissance!... »[2]

Un compatriote de Galilée, l'un des ornements de

forme caractéristique de l'esprit italien, et il lui semble, avec raison, que cet esprit est doué de trois qualités, c'est-à-dire qu'il est à la fois positif, rationnel et pratique. Un autre mérite de M. Mamiani consiste dans le soin avec lequel il a su décrire les phases de la philosophie italienne, particulièrement en ce qui regarde la méthode. La méthode chérie des Italiens, c'est, suivant lui, l'induction. Quant aux idées qui lui appartiennent, et à la manière dont il envisage les problèmes de la spéculation, il est clair qu'il se détache graduellement d'Aristote pour se rapprocher de Platon.

[1] *Vita e filosofia di Tom. Campanella, da Mich. Baldachini*, 2 vol. in-8°, Nap., 1840 et 1843.

[2] *Poesie filosofiche di Tom. Campanella* (Lugano, 1834, préf., p. 11, sq.). — « *A pien diritto li venera la Germania, e lo stesso non ferà l'Italia?* » — Aussi, Terenzio Mamiani fait-il cette juste réflexion : « *E veramente fa qualche disdoro a noi italiani che li stranieri sieno stati primi a riconoscere ed ammirar l'altezza della sua mente* (*del Bruno*), » etc. (*Bruno di Schelling, volt. in ital. dalla marchesa Florenzi*, préf., p. 14). — Mme Florenzi Waddington a entrepris cette version du dialogue allemand, dans le but de rappeler aux Italiens « *quell' uomo di fino meraviglioso intelletto, il quale illustrò il nome italiano anche in paesi stranieri,* » etc. (p. 5). — « *Un nostro antico pensatore* » (p. 8).

l'Université de France et des sciences exactes, M. Libri a montré que « Bruno n'était rien moins que mathématicien. »[1] Mais il admire en même temps la fécondité que ce philosophe déploya, « pendant une vie si orageuse et si cruellement tronquée. » « Il ne faut pas le juger, continue M. Libri, avec une sévérité géométrique. Malgré sa fougue et ses écarts, on est forcé de reconnaître en lui un esprit supérieur... Quant au défaut d'ordre et de logique, à la confusion de l'erreur et de la vérité, ils se retrouvent chez les esprits les plus éminents de cette époque. Malgré les imperfections qui lui sont communes avec tant d'autres philosophes, on doit reconnaître en Bruno un des hommes les plus remarquables de son siècle. »[2]

L'Allemagne a achevé de le réhabiliter de la manière la plus positive, comme si elle avait voulu réparer le dommage que l'Allemand Scioppius avait causé à sa mémoire. Vers 1830, un savant de Leipzig, un de ceux qui s'attachent à faire connaître en Allemagne les antiquités italiennes,[3] M. Adolphe Wagner a réuni en deux volumes les œuvres italiennes de Bruno, ces œu-

[1] *Hist. des sciences mathém. en Italie*, t. IV, p. 145.

[2] L. I., p. 143.

[3] MM. Blanc, Gries, Streckfuss, Witte, A. Wagner font en Allemagne ce qu'en France MM. Ginguené, Fauriel, Artaud de Montor, Delécluze, Ampère, Ozanam ont accompli avec autant de savoir que de talent (Voy. GINGUENÉ, *Hist. litt. en Italie*, VII, p. 524-31). — La préface italienne de M. Wagner mérite d'être citée à part. M. Gfrœrer commença son édition en 1834. Malgré ces ressources précieuses, la biographie de Bruno est encore à faire en Allemagne; pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire l'*Histoire de la philosophie* que M. Sigwart a publiée en 1844 (t. II, p. 13, 150). On se borne encore généralement à copier le morceau de Tennemann qui présente plus d'une lacune, et le vœu émis par cet historien reste encore à réaliser (Voy. t. IX, p. 375 : « ...*lassen uns noch immer eine ausführlichere Biographie wünschen* »).

vres qui respirent la vie et la liberté modernes. Quant aux ouvrages latins, ils ont été rassemblés par un bibliothécaire de Stuttgard, qui a su se familiariser avec les systèmes néo-platoniciens. M. Gfrœrer a admis Bruno dans un recueil de philosophes du premier ordre, *corpus philosophorum optimæ notæ;* mais on doit regretter qu'il n'ait pas mené à fin cette entreprise méritoire, et qu'il ait négligé les plus intéressants des livres latins de Bruno.

Il est probable que la France, par son bon sens, « ce maître des choses humaines,»[1] par sa prédilection pour les idées mesurées et raisonnables, éprouvera toujours quelque répugnance pour certaines doctrines de Bruno. Mais peut-elle en éprouver à l'égard de la cause pour laquelle il a laissé sa vie?[2] La France, dans le siècle de Bruno, produit Languet, Bodin, la Boétie, Hotoman; elle adopte l'Ecossais Buchanan; elle admire Ramus, Montaigne, d'Aubigné, Peiresc; elle accueille Campanella; la France, alors, a pour véritable représentant le chancelier de l'Hôpital. Refuserait-elle ses sympathies au penseur qui, un des premiers, sollicita de l'université de Paris la liberté d'exposer ses opinions avec franchise, *libere opinari?*... Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, la France prend connaissance des écrits frivoles du Nolain; sous Louis XIII paraît, avec privilége du roi, la traduction de sa Comédie; l'année même où est publié le premier volume de l'Encyclopédie, un chanoine de

[1] Bossuet.

[2] Voy. les passages que M. H. Martin lui consacre dans son *Hist. de France*, (t. XIII).

Notre-Dame de Paris reproduit en français une partie du *Spaccio*, c'est-à-dire d'un livre qui passe pour l'évangile de l'irréligion, tant qu'on ne le connaît point. Dans un siècle grave, et le nôtre paraît l'être, il est permis d'appeler l'attention publique sur les productions sérieuses de Bruno. Déjà des auteurs populaires l'ont cité honorablement. Ce Collége de France, qui doit son existence à l'esprit moderne, a retenti de son nom à plusieurs reprises, aux acclamations d'un auditoire nombreux.[1] Que dirai-je enfin? Avant 1830, avant les réimpressions effectuées au delà du Rhin, avant les hommages partis de l'institut de François Ier, l'antique voûte de la Sorbonne elle-même fut ébranlée par l'éloquente et savante parole de M. V. Cousin, à qui il appartenait d'indiquer « la trace lumineuse et sanglante »[2] que Bruno avait laissée dans l'histoire de la civilisation.

Nul doute que l'homme, cet être aussi misérable que grand, ne puisse répandre son sang pour l'erreur aussi bien que pour la vérité : mais le désintéressement demeure en soi chose sacrée. C'est pourquoi les esprits

[1] M. Edg. Quinet fit, en 1842, sur Bruno une leçon qu'il doit encore au public. Voy. aussi l'*Introd. à l'Hist. univ.* par M. Michelet, éd. II, p. 198, et l'*Hist. romaine*, t. I, p. 3, 4, édit. 1re.

[2] M. Cousin, *Cours de l'hist. de la philos.* (1829), t. I, leç. X; *Fragm. de philos. cartésienne*, p. 8-12.—En 1844, fut soutenue à la Faculté des lettres de Paris une thèse latine : « *J. Bruni Nolani Vita et placita*,» dont l'auteur, M. A. Debs, avait étudié les ouvrages de Bruno, mais n'avait pas profité de tous les documents connus et n'avait pas mis la personne de Bruno en rapport avec son époque. Cette dissertation a cependant éclipsé tous les écrits de ce genre que Jordan, Christiani, Lauckhard et d'autres ont publiés dans le dernier siècle.

élevés, sans approuver tous les principes de Bruno, admirent son dévoûment à la république des lettres; c'est pourquoi son nom ne périra jamais.

« *Hi enim qui pro republica ceciderunt, in perpetuum per gloriam vivere intelliguntur.* »[1]

[1] JUSTINIANI *Institut.*, l. I, tit. XXV.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE.

# APPENDICES

ET

# PIÈCES JUSTIFICATIVES

# I.

## GASPARD SCIOPPIUS ET SA LETTRE.

Il est infiniment regrettable que Bruno n'ait pas, comme Cardan, comme Campanella, écrit sa propre vie. Ceux qui ont entrepris de la raconter se sont proposé une tâche difficile : tant est borné le nombre des documents et des données entièrement certaines ! Quelques jalons seulement, quelques linéaments détachés sont parvenus jusqu'à nous. Pour en composer un tableau, il est indispensable d'étudier à fond la situation des esprits, pendant le XVI[e] siècle, dans plus d'une contrée de l'Europe, mais particulièrement en Italie. Encore la sagacité la plus patiente sera-t-elle souvent forcée de se contenter d'un *peut-être*.

Les œuvres de Bruno renferment, à la vérité, plusieurs éléments de sa biographie, tels que préfaces, épîtres dédicatoires, discours préliminaires, prologues, annotations, sonnets, dates et lieux d'impression, et ce qu'on appelait alors épigrammes. Des indications précieuses sont éparses dans le corps des traités, des poésies, et surtout des dialogues. C'est là qu'il s'agit de recueillir les remarques, les allusions, les plaisanteries, les propos de circonstance et tous ces menus détails dont Bruno avait coutume de parsemer jusqu'aux plus métaphysiques de ses écrits.

Toutefois on resterait loin du but, si l'on n'avait d'autres ressources que cette utile collection de particularités origi-

nales. La partie la plus dramatique du récit, celle qui concerne la captivité et la mort de Bruno, ne peut être puisée dans ses œuvres. Les actes du procès, les papiers de l'Inquisition seraient seuls propres à éclaircir tous les mystères de cette longue agonie.

Mais un fait curieux, c'est que le commencement et la fin de cette période ont été marqués, en quelque sorte sur l'heure, par des rapporteurs qui n'écrivaient qu'au nom et sous la dictée de l'Inquisition. Le commencement de la captivité eut lieu à Venise. Or, il subsiste dans les archives vénitiennes une pièce qui constate le moment et les motifs de l'incarcération.

La voici, telle que nous la devons aux heureuses investigations de M. Léopold Ranke, de Berlin.

« 1592, 28 *sett.*

« *Li giorni passati esser stato ritenuto e tuttavia ritrovarsi nelle prigioni di questa città deputate al servicio del santo Ufficio Giordano Bruno di Nola, imputato non solo de eretico, ma anco di eresiarca, havendo composto diversi libri nei quali laudando assai la regina d'Inghilterra ed altri principi eretici, scriveva alcune cose concernenti li particular della religione che non convenivano, sebene egli parlava filosoficamente, e che costui era apostata, essendo stato primo frate domenicano, che era vissuto molt' anni in Ginevra ed Inghilterra, e che in Napoli ed altri luoghi era stato inquisito della medesima imputatione. E che essendosi saputa à Roma la pri-*

« 1592, 28 septembre.

« Les jours passés a été arrêté Jordano Bruno de Nola, encore détenu dans les prisons que cette ville met à la disposition du Saint-Office. Il est accusé d'être non-seulement hérétique, mais hérésiarque, ayant composé divers ouvrages où il loue fort la reine d'Angleterre et d'autres princes hérétiques. Il a écrit quelquefois sur la religion d'une manière qui ne convient pas, bien qu'il se soit exprimé en philosophe. Il est apostat, ayant été d'abord dominicain. Il a vécu beaucoup d'années à Genève et en Angleterre. Il a été poursuivi, pour les mêmes griefs, à Naples et ailleurs. S. E. San-Severina, grand-inquisiteur, ayant appris à Rome son emprisonnement, a écrit et donné ordre qu'on l'envoyât à Rome à la première occasion sûre. »

» *gionia di costui, loill. Santa-Se-*
» *verina, supremo inquisitore, ha-*
» *veva scritto e dato ordine che fus-*
» *se inviato à Roma con prima si-*
» *cura occasione....* »

Les *Savi* répondirent cette fois par un refus :

« *Che essendo la cosa di momento*
» *e consideratione, e le occupationi*
» *di questo stato molte e gravi, non*
» *si haveva per allora potuto fare*
» *risolutione.* »

« La chose étant grave et importante, et les occupations du conseil nombreuses et considérables, on n'a pu, pour le moment, prendre aucune résolution. »

La fin de la captivité s'accomplit à Rome, sous les yeux de Clément VIII, un des pontifes les plus sages et les plus aimables des temps modernes, sous la direction des cardinaux San-Severina, P. Aldobrandini et Bellarmin. Parmi les nombreux témoins du jugement et du supplice, se trouvait un jeune littérateur allemand, qui raconta par lettre à un de ses compatriotes, le soir même de l'exécution, ce qu'il avait vu et entendu. Le récit de Scioppius a toujours été considéré comme l'expression fidèle des sentiments du Saint-Office, et même comme un exact résumé de l'histoire de Bruno. Les erreurs qui le défigurent sont en effet peu considérables, et aussi faciles à corriger qu'à découvrir. A mesure que se multiplient les traces du séjour que Bruno fit de ce côté-ci des Alpes, la lettre de Scioppius gagne en autorité. Nous ne pouvons donc nous dispenser de la reproduire ici ; mais, comme l'authenticité en a été récemment contestée, nous devons, avant de la transcrire, la soumettre à un examen scrupuleux. Nous avons à prouver ce qu'on n'a cessé de croire pendant plus de deux siècles, savoir, que la lettre est de Scioppius ; que rien ne s'oppose, et que tout, au contraire, nous oblige à la lui attribuer ; qu'enfin Scioppius pouvait, voulait, devait écrire ce qui est manifestement sorti de sa plume.

Une première et forte présomption en faveur de l'opinion reçue, c'est la perpétuité et la généralité de cette opinion même. A l'exception de deux ou trois, tous les historiens, amis ou ennemis de Scioppius, adversaires ou apologistes de l'Inquisition, catholiques ou protestants, écrivains sans critique ou philosophes, tous ont puisé sans hésitation dans ce document. Les auteurs même qui ont voulu le décréditer, n'ont guère attaqué qu'un point, le point principal, il est vrai, c'est-à-dire l'*auto-da-fé*. Haym et Quadrio soutiennent que le Nolain, emprisonné à Venise, transporté et jugé à Rome, ne fut exécuté qu'en effigie; mais ils ne nous apprennent ni ce qui les autorise à cette assertion, ni ce que devint, après l'exécution en effigie, la personne même du condamné. Nicodemo se borne à dire qu'on ne sait point avec certitude si Scioppius a été véridique : ne devait-il pas alléguer les motifs pour lesquels il mettait la véracité de Scioppius en question? Le pyrrhonien Bayle, à qui toutes les armes conviennent, dès qu'elles paraissent propres à défendre son système favori, ou du moins à blesser ses antagonistes, se hâte de conclure qu'il n'y a nulle certitude en histoire. On ignore encore, dit-il, si un jacobin a été brûlé, en 1600, au champ de Flore : comment alors ajouter foi aux faits qui se sont passés loin de nous? Cette conclusion est si arbitraire, elle repose sur des fondements si fragiles, que personne ne songea à la réfuter. Les littérateurs en deçà des monts continuèrent à regarder Scioppius comme un témoin irréprochable, et les savants d'Italie, ainsi que nous l'avons montré au livre VII, tantôt excusèrent l'Inquisition, tantôt la louèrent d'avoir puni avec rigueur un athée non moins coupable qu'Algieri, Carnesechi, Paleario, Monti, Gamba et d'autres hérétiques. Quant à l'Inquisition elle-même, elle ne donna jamais à aucun de ses organes l'ordre de déclarer la fameuse Lettre supposée ou falsifiée, et de démontrer que Bruno n'avait été ni arrêté, ni mis à mort. Un historien qui était à portée de fouiller dans les ar-

chives des dominicains, d'abord confrères, puis juges de Bruno, l'historien des frères prêcheurs, Echard, se garde de contredire Scioppius sur le fond de son récit; il accorde que Bruno n'a été traité par personne plus sévèrement que par les dominicains, puisqu'après l'avoir condamné au bûcher, ils ont mis à l'index tous ses ouvrages : « *Ex his inferas Brunum a nullis severius quam a nostris habitum fuisse.* »[1] On sait pourquoi le dominicain Echard fait ces graves aveux;[2] on sait qu'il veut démentir Scioppius, pour ce qui concerne l'affiliation de Bruno à l'ordre de Saint-Dominique. Il était impossible, selon lui, qu'un hérésiarque fût sorti de cet ordre, comme si Luther n'avait pas été augustin, ni Lambert franciscain, ni Ochino capucin. Le document de Venise est venu justifier Scioppius et réfuter Echard; il a donné raison à tous ceux qui ont refusé de douter de la sincérité de la Lettre.

Avant même la découverte de ce document, il était extrêmement difficile de reléguer la Lettre au catalogue des écrits apocryphes. Les circonstances de son origine et de sa publication, sa teneur, son style, tout se réunissait pour la maintenir au rang des pièces authentiques. Elle était adressée à Conrad Rittershausen. Scioppius était-il en correspondance avec le recteur de l'université d'Altorf? Après avoir étudié à Heidelberg, et avant d'étudier à Ingolstadt, en 1594, il s'était rendu à Altorf,[3] afin de suivre les leçons du jurisconsulte Rittershusius et du philosophe Nic. Taurellus, l'adversaire de Césalpin; il s'était acquis l'amitié de Rittershusius, et c'est pour lui rendre visite, qu'à la veille de son départ pour l'Italie, en 1597, Scioppius était retourné à Altorf. Il adressa d'Italie à son ancien maître plusieurs épîtres qu'il eut soin de répandre en Allemagne.

[1] *Scriptor. ordin. prædicat.*, t. II, p. 342.
[2] Voy. P. I, p. 31, note.
[3] Voy. SCHOPPII *Melos in laudem Altdorfii Noricorum Academiæ*, 1594, in-4°.

L'une d'elles, [1] datée du 2 septembre 1599, et qui, par conséquent, ne précéda pas la nôtre de six mois, est conçue dans les mêmes sentiments, dans le même langage que la nôtre et que les huit autres publiées depuis. [2] La nôtre, enfin, ne fut imprimée que vingt ans après le jour où elle fut rédigée, c'est-à dire en 1621. [3] On ignore si Scioppius lui-même la fit publier, mais il est certain (car il mourut seulement en 1649) qu'il ne pensa jamais à la désavouer.

Il faut ignorer la vie de Scioppius, pour croire qu'il n'était pas fier des dispositions qu'annonce sa lettre. Gaspard Schoppe [4] avait vingt ans lorsqu'il assistait à la fin de Bruno. Il était né en 1576 à Neumark, dans le Palatinat. Il était déjà connu par plusieurs ouvrages quand il vint en Italie, pays qu'il avait recherché avec enthousiasme, et que, plus tard, il déprisa tant. En 1598, il vit à Ferrare Clément VIII, et le sut louer si adroitement que ce pape l'emmena à Rome. Attaché au cardinal Madruce, il ne tarda pas d'abjurer avec pompe le protestantisme, convaincu, disait-il, par la lecture des Annales de Baronius, et surtout par la protection de ce cardinal, qu'il ne rougit pas de calomnier dans la suite. Pendant que Bruno était dégradé et excommunié, Scioppius fut nommé chevalier de Saint-Pierre, puis comte apostolique de Claravalle. Il y a plus : tandis que Scioppius,[5] comme s'exprime le P. Niceron, « répandait sa bile à grands flots » sur Bruno qui « n'a-

[1] *Epistola G. Schoppii de variis fidei catholicæ dogmatibus, ad quemdam in Germania jurisprudentiæ doctorem et professorem; nunc primum in lucem edita*. Ingolstad., 1599, in-4°.

[2] Voy. STRUVE, *Actt. litt.*, P, II, T. V.

[3] « *Macchiavellizatio, qua universorum animos dissociare nitentibus respondetur; in gratiam D. Archiepiscopi castissimæ vitæ P. Pazmann succincte excerpta. Sarragossæ* » (c'est-à-dire Allemagne), in-4°.

[4] Schoppe donna à son nom une terminaison latine, pour se conformer à l'usage du temps ; et pour l'accommoder à la prononciation italienne, il changea *Sch* en *Sci*. Nous avons conservé l'orthographe de *Scioppius*, comme étant plus reçue.

[5] *Mémoires*, t. XXXV, p. 171.

vait pas eu la complaisance de penser comme lui, » il préparait un commentaire d'une ingénieuse obscénité sur les *Priapées*. Pour multiplier les contrastes, il méditait en même temps, « lui qui n'était rien moins que stoïcien, » ses *Eléments de philosophie stoïcienne*; et il se livrait à ces travaux contradictoires au milieu des fêtes d'un jubilé, où il se distinguait par ses dévotions, et davantage encore par une rapide succession d'opuscules destinés à justifier l'institution des jubilés, la vente des indulgences, la suprématie temporelle du Saint-Siége.

Voilà ce qui rendit sa conversion suspecte, et faisait dire au caustique Scaliger de Leyde : « Il est allé lécher les plats des cardinaux, *lingere patinas cardinalitatis!* » Afin de faire preuve de zèle et aussi, selon la remarque de l'évêque d'Avranches,[1] « par le désir de faire sa cour au Sacré-Collége, » Scioppius continua d'accabler ses anciens coreligionnaires d'écrits de controverse et d'une foule de libelles. Il les traita, non « en frères qu'il voulait convertir, mais en ennemis qu'il fallait exterminer. » Il exhorte les princes et les Etats à retrancher les membres pourris ou inutiles, à réduire les infidèles par la force des armes, par le fer et le feu, plutôt que par l'exil. Il blâme Charles-Quint de n'avoir pas incendié Wittemberg, d'avoir respecté les ossements de Luther, d'avoir imité Alexandre-le-Grand, qui épargna Jérusalem. Son animosité ne s'allume pas seulement contre « l'Hector des calvinistes, » Duplessis-Mornay, contre Henri IV, l'auteur de l'édit de Nantes, contre Jacques Ier : il outrage avec la même fureur le sage De Thou, qui avait conseillé de ramener les sectaires par la douceur, et qui avait défini l'hérésie un simple différend de religion, *religionis dissidium*. Mais c'est dans ses rapports avec la compagnie de Jésus qu'éclate toute la violence de son caractère. A peine arrivé à Rome, il voulut se faire agréger à cette société; mais celle-ci

[1] *Huetiana*, p. 10.

fit réflexion qu'il pourrait lui rendre de plus notables services en restant séculier. Il fit pour elle quelques voyages en Italie et en Allemagne, et un grand nombre d'éloges, où il lui prodigue le titre de « garde prétorienne du camp de Dieu, *prætoria cohors castrorum Dei.* » Il recueillit en échange l'affection de Bellarmin et le mépris de Fra Paolo, qu'il méritait davantage. Bientôt il crut avoir à se plaindre des RR. PP.; il leur reprocha une noire ingratitude, et devint leur implacable ennemi. Il n'est point de sarcasme, point d'injure qu'il ne débite contre eux; c'est à eux qu'il impute[1] les mesures draconiennes qu'il avait conseillées contre les protestants et les philosophes.[2] Il fit subir à cette puissante compagnie une sorte d'*anatomie.*[3] Il prépara de riches matériaux à Pascal.[4] De là vient que Le Tellier le déclara « le plus faux et le plus décrié calomniateur qui fut jamais de l'aveu de tout le monde, » et que le grand Arnaud s'efforça de le disculper, « comme un fort grand esprit et fort habile dans la critique et dans les lettres humaines....; mais de la nation des philologues, qui sont fort colères, fort sujets à s'emporter sur des vétilles. »[5]

Arnaud et Le Tellier avaient tous deux raison. Scioppius méritait, par son humeur satirique et colère, le surnom d'aboyeur, *canis grammaticus.*[6] Mais il méritait aussi la réputation de critique supérieur et d'humaniste du premier ordre. Personne ne savait mieux que lui les finesses de la

[1] *Infamia Famiani*, p. 158.

[2] Particulièrement dans son *Classicum belli sacri.*

[3] *De anatomia societatis.* — *De stratagematibus jesuitarum.*

[4] En 1624, il fit paraître en français un livre intitulé : *Les mystères des pères jésuites par interrogations et réponses, extraites fidèlement des écrits par eux publiés, par Eleuthère Philalethes.*

[5] *Morale pratique*, III, 125.

[6] « Il était, dit Balzac, de cette philosophie médisante, de cette profession publique de japper, de mordre et de déchirer, de cette métamorphose d'hommes en chiens, de l'ordre des pères cyniques » (*OEuvres*, t. II, p. 640). — Cfr. Gasp. Barth, *Cave canem*; *de vitâ, moribus, rebus gestis, divinitate G. Scioppii apostatæ, satiricon*, Hanov., 1612.

langue latine. Il n'était pas seulement en état de découvrir des solécismes[1] et des barbarismes jusque dans Cicéron et Quintilien ; mais il écrivait leur langue comme s'il avait été leur contemporain.

Il importe de ne point oublier ce rare mérite, quand on entreprend d'examiner la lettre de Scioppius. Elle est marquée au coin de sa belle latinité, de même qu'elle est chargée de son fiel. Par ce double rapport, elle porte tous les signes d'une parfaite authenticité. Elle ne contient nulle expression, nulle maxime, nul sentiment qui ne puisse, qui ne doive être attribué à Scioppius.

Qui d'ailleurs serait l'auteur de cette pièce ? Qui aurait su contrefaire si habilement la diction et toute l'individualité de Scioppius ? Si elle a été fabriquée après coup, c'est-à-dire avant 1621, dans quel intérêt l'a-t-elle été ? Dans quel but a-t-elle été mise sur le compte de Scioppius ? Qui alors connaissait aussi bien que Scioppius, à la fois les événements de la vie de Bruno et les particularités les plus intimes de l'existence de Rittershusius ?

L'auteur de cette Lettre était nécessairement au fait des choses de l'Italie, non moins que de celles de l'Allemagne. Il s'intéressait évidemment au triomphe de l'Eglise, non moins qu'à l'honneur des études classiques. Il détestait le protestantisme, qu'il venait de quitter, autant qu'il chérissait la foi romaine. A qui tous ces traits conviennent-ils, si ce n'est à Scioppius ?

Un de ces traits doit être spécialement signalé. Ne dirait-on pas, en lisant la Lettre avec attention, que l'auteur a des griefs personnels contre Bruno ? Cependant, d'où vient cette haine, si Scioppius n'avait vu Bruno qu'au palais de l'Inquisition ? Cette haine semble, en effet, plus ancienne et presque invétérée.

[1] Il en reprocha une infinité à Paul Manuce. « Cependant, dit Tiraboschi, tout homme sensé aime mieux être Manuce que Scioppius » (*Stor. lett. d'Ital.*, VII, P. I. 209, édit. Mod.).

On se l'explique en se souvenant avec quel injuste mépris Bruno avait toujours parlé des littérateurs, « des grammairiens et des pédants. » Scioppius ne pouvait pardonner ces épithètes, pas plus que les termes dans lesquels de Thou écrivait, le 6 novembre 1606, à Scaliger : « Il y a un maraud de pédant à Rome qu'on dit être gagé pour aboyer après tous ceux qui, par leur industrie et doctrine, servent au public. »[1] Peut-être les préventions qui animaient visiblement Campanella contre Bruno,[2] remontaient-elles à la visite que Scioppius lui avait faite en 1607, par ordre de Paul V, dans les prisons de Naples.

Peut-on douter encore que la Lettre soit du nombre de celles auxquelles faisait allusion le cardinal d'Ossat, le 2 janvier 1601, c'est-à-dire moins d'un an après le supplice de Bruno? « Me furent mises en main, mande à Villeroy ce loyal diplomate, plusieurs lettres en latin écrites à un homme de lettres allemand appelé Gaspart Schoppius qui est icy, les unes par Bongars[3], et d'autres par un appelé Velser,[4] qui demeure à Aus-

[1] *Epist. franç.*, p. 507, sq.

[2] Il n'en parle qu'une seule fois, et pour le combattre, en 1638, à Paris. Là, il le désigne par ces mots : « *Un certain Nolain, quidam Nolanus* » (*Métaphys.*, l. II, s. I, c. V, art. 15). Campanella appelle, au contraire, Scioppius l'*aurore de ce siècle, hujus sæculi aurora* (*Atheism. triumphat.*) Il n'y avait entre eux de désaccord qu'au sujet du *Prince* de Machiavel. Campanella ne voyait dans ce livre qu'un cours de despotisme, *tyrannisandi præcepta*, donné par « un filou, *fur* » (*de Lib. propr.*, p. 55); c'était l'opinion de Bodin (*de la Répub.*, préf.). Scioppius, au contraire, supposait que le Florentin avait voulu réveiller le patriotisme des Italiens, en les remplissant d'horreur pour le tyran dont il leur présentait le portrait (*Pædia politices*).

[3] Bongars d'Orléans, littérateur et diplomate illustre, était resté calviniste, après l'abjuration de Henri IV, son maître et son ami.

[4] Marc Welser, historien et philologue, ami de Peiresc et de Galilée, né en 1558, à Augsbourg, d'une famille très-ancienne, et mort dans cette ville en 1614, avait des biens qui égalaient la fortune des Fugger, et en faisait un usage plus noble encore. Il avait longtemps habité Rome et Florence, et écrivait l'italien avec supériorité. En 1600, il était à la tête du sénat d'Augsbourg, duumvir ou consul. Il était en correspondance avec les personnes les plus instruites et les plus distinguées de son temps; il les aidait de ses conseils et de ses secours. Il avait été le protecteur de Rittershusius, et il est probable qu'il avait recommandé Scioppius en Italie.

bourg. Par toutes ces lettres j'appris que ce Schoppius avait esté huguenot, et qu'après s'estre converti en cette ville, il écrivit à ses amis huguenots, et entr'autres audict Bongars, des lettres âpres et injurieuses, et plus propres à les irriter et endurcir en leur opinion qu'à les gagner et convertir. »

On devrait, sans balancer, rejeter le témoignage de Scioppius s'il contenait des erreurs graves ou même des mensonges, s'il se contredisait ou s'il était en opposition avec l'état des choses parfaitement connues. Mais les méprises où il est tombé sont légères et ont leur source principale dans ses passions. Ces passions, qui ne se déguisent point, achèvent de nous convaincre; car si elles l'éblouissent et l'égarent dans la discussion à laquelle il soumet les théories de Bruno, elles lui font exposer avec une entière franchise les événements qui précédèrent et accompagnèrent l'*auto-da-fé*. Dans quelle intention aurait-il controuvé cet *auto-da-fé* même? Pour noircir l'Inquisition? Mais il écrivait uniquement afin de l'absoudre. Pour la servir et lui concilier les sympathies de Rittershusius et d'autres protestants? Le texte et l'esprit de la Lettre ne permettent pas cette absurde supposition. Le véritable dessein de Scioppius, c'était de prouver à un hérétique que Bruno n'avait pas été brûlé comme luthérien.

Les critiques familiarisés avec l'examen des actes historiques n'ignorent pas que la vérité se fait jour par d'imperceptibles détails. Ainsi, dans la Lettre se trouve une phrase qui est toute une révélation. C'est cette sauvage allusion à la pluralité des mondes, aux « mondes innombrables, » une des croyances les plus chères à Bruno, *deamata Bruno Venus*, dit Brucker. « Je pense qu'il sera allé raconter dans ces autres mondes qu'il avait imaginés, de quelle manière les Romains ont coutume de traiter les blasphémateurs et les impies! » Scioppius seul était capable d'une si atroce plaisanterie. Il croyait qu'après ce terrible châtiment, l'ironie était permise contre celui qui en avait tant

abusé, et qui avait partout tenté de rendre ridicules les partisans de « l'univers fini. »[1] En se moquant, en présence d'un bûcher, de « l'univers infini » et de Bruno, Scioppius osait peut-être s'autoriser de l'exemple de saint Lactance, qui avait combattu l'hypothèse des antipodes et ri de Xénophane, l'auteur de l'hypothèse des habitants de la lune.[2] Encore une fois, il n'y avait que Scioppius qui pût exercer une semblable vengeance, et prêter à l'Eglise de Rome une cruauté si raffinée.

Il ne reste donc plus qu'un scrupule facile à dissiper. Scioppius, qui était disposé à dire la vérité, était-il en position de la connaître? Avait-il accès au palais du Saint-Office? Y était-il présent le 9 février, comme il l'affirme positivement? Approchait-il, en effet, familièrement Baronius et Bellarmin, San-Severina et Aldobrandini? La faveur que Clément VIII lui accordait est un fait incontestable, et ce fait suffit pour répondre à cette dernière objection.

Concluons que si la Lettre n'a qu'une autorité suspecte, il faut renoncer à l'étude de l'histoire, et déclarer la critique des monuments écrits illusoire et impuissante. Tant qu'on n'aura pas démontré que la Lettre ne peut avoir Scioppius pour auteur, ou qu'elle a été rédigée par tel autre personnage, ou qu'elle contient des faussetés et de grossières inexactitudes, enfin tant qu'on n'aura pas dit ce que Bruno devint en sortant des cachots de Venise, nous serons obligés d'ajouter foi au récit de Scioppius.

D'après ce qui précède, le lecteur ne sera pas étonné de retrouver dans ce morceau le ton sur lequel un Annibal Caro, à cause d'un dissentiment littéraire, avait apostrophé un Castel-

[1] Par ex. II, p. 103 : « *Far ridicoli;* » — II, 59 : « *Sogni, fantasie, chimere, pazzie!* »

[2] *Instit. div.*, l. III, c. 23. Cfr. HUYGENS, *cosmotheoros*, p. 116.

vetro,[1] ou plutôt la manière dont est rédigé le rapport du président Gramond sur la condamnation de Vanini.[2]

[1] « *Un furioso, un empio, un nemico di Dio e degli uomini!...* » — « *Ag i Inquisitori, al Bargello, ed al grandissimo Diavolo!* »

[2] Voy. M. V. Cousin, *Fragm. de philos. cartés.*, p. 69, sqq.

*Conr. Rittershusio suo G. Schoppius. Fr. S.*[1]

*Quas ad nuperam tuam expostulatoriam epistolam rescripsi, non jam dubito quin tibi sint redditæ, quibus me tibi de vulgato responso meo satis purgatum confido. Ut vero nunc etiam scriberem, hodierna ipsa dies me instigat, qua Jordanus Brunus propter hæresin vivus vidensque publicè in Campo Floræ ante theatrum Pompeji est combustus. Existimo enim et hoc ad extremam impressæ Epistolæ meæ partem, quâ de hæreticorum pœnâ egi, pertinere. Si enim nunc Romæ esses, ex plerisque omnibus Italis audires lutheranum esse combustum, et ita non mediocriter in opinione tuâ de sævitiâ nostrâ confirmareris.*

*At semel scire debes, mi Rittershusi, Italos nostros inter hæreticos albâ lineâ non signare, neque discernere novisse : sed quicquid est hæreticum, illud lutheranum esse putant. In qua simplicitate ut Deus illos conservet precor, ne sciant unquam quid hæresis alia ab aliis discrepet : vereor enim ne alioquin ista discernendi scientia nimis caro ipsis constet. Ut autem veritatem ipsam ex me accipias, narro tibi, idque ita esse fidem do testem, nullum prorsus lutheranum aut calvinianum, nisi relapsum vel publice scandalosum, ullo modo periclitari, nedum ut morte puniatur. Hæc sanctissimi Domini nostri mens est, ut om-*

[1] Cette pièce a été réimprimée en 1705, à Iéna, par Struve (*Act. lit.*, t. I, fasc. V, p. 64-74), et, selon toutes les apparences, sur le manuscrit original communiqué à ce nouvel éditeur par Gottl. Krantz, professeur à Breslau. Elle a été traduite en plusieurs langues ; en français, pour la première fois, par Lacroze (*Entretiens*, p. 287-303). M. V. Cousin en a reproduit les passages les plus importants dans ses *Fragments de philosophie cartésienne* (p. 10-12). Nous avons mis à profit aussi les versions anglaises de La Roche (*Memoirs of litt.* T. II, p. 244), et de Tolland (*Miscell. works*, T. I, p. 305). Nous ne transcrirons que les pages qui se rapportent à Bruno, mais nous faisons remarquer que la lettre est beaucoup plus longue. A la suite de ce qui regarde le Nolain, vient une centaine de lignes relatives à Rittershusius, à quelques autres savants et en général à la situation littéraire et religieuse de l'Allemagne. Ceux qui désirent se convaincre par eux-mêmes de l'authenticité de ce document ne pourront se dispenser de lire aussi la partie que nous supprimons.

*G. Schoppe à son ami Conr. Rittershausen.*

Je ne doute pas qu'on ne vous ait remis la lettre où j'ai répondu à vos plaintes, et j'espère m'être suffisamment justifié auprès de vous. Ce qui me porte à vous écrire en ce moment, c'est le supplice de Jordano Bruno, brûlé vif aujourd'hui même, pour cause d'hérésie, dans le Champ-de-Flore, devant le théâtre de Pompée. Je crois, du reste, que cela a quelque rapport à la dernière partie de ma Lettre imprimée,[1] où j'ai traité des peines à infliger aux hérétiques. Si vous vous trouviez à présent à Rome, vous entendriez dire à tous les Italiens qu'on a brûlé un luthérien; ce qui ne vous confirmerait pas peu dans l'opinion que vous avez de notre cruauté.

Mais il faut que vous le sachiez, mon cher Rittershusius, nos Italiens ne savent pas distinguer les diverses hérésies : quiconque est hérétique, ils l'appellent luthérien. Je prie Dieu de les conserver dans cette simplicité, afin qu'ils ignorent toujours en quoi une hérésie diffère d'une autre : je craindrais, sans cela, que ce discernement ne leur coûtât cher. Je désire que vous sachiez la vérité par moi; et pour cela je vous assure, en vous engageant ma foi, qu'aucun luthérien, ni aucun calviniste, à moins d'être relaps ou cause d'un scandale public, n'est exposé au moindre danger à Rome, et par conséquent ne court risque d'être puni de mort. C'est l'intention de notre très-saint Seigneur que les luthériens aient à Rome un libre accès, et qu'ils reçoivent, de la part des cardinaux et des prélats de notre cour, toutes les marques de bienveillance et d'humanité. Plût à Dieu que vous fussiez ici! Je suis persuadé que vous taxeriez de mensonge tous ces faux bruits. Il y avait ici le mois passé un gentilhomme saxon qui avait vécu cette même année dans la maison de Bèze. Bien des catholiques l'ont connu, même le cardinal Baronius, confesseur du pape, qui l'a accueilli avec une grande politesse et ne lui a jamais parlé de re-

[1] C'est la lettre datée du 2 septembre 1599 (Voy. STRUVE, *Act. lit.*, t. II, p. 424).

*nibus lutheranis Romam pateat liber commeatus, utque a cardinalibus et prælatis curiæ nostræ omnis generis benevolentiam et humanitatem experiantur. Atque utinam hic esses! Scio fore ut rumores vulgatos mendacii damnes. Fuit superiore mense Saxo quidam nobilis hic apud nos, qui annum ipsum domi Bezæ vixerat. Is multis catholicis innotuit; ipsi etiam confessario Pontificis, cardinali Baronio qui eum humanissime excepit, et de religione nihil prorsus cum eo egit, nisi quod obiter eum adhortatus est ad veritatem investigandam. De periculo jussit eum fide suâ esse securissimum, dum ne quod publice scandalum præberet. Ac mansisset ille nobiscum diutius, nisi sparso rumore de Anglis quibusdam in palatium Inquisitionis deductis perterritus sibi metuisset. At Angli illi non erant, quod vulgo ab Italis dicuntur, lutherani, sed puritani et de sacrilegâ verberibus sacramenti percussione Anglis usitatâ suspecti.*

*Similiter forsan et ipse rumori vulgari crederem Brunum istum fuisse ob lutheranismum combustum, nisi S. Inquisitionis Officio interfuissem, dum sententia contra eum lata est, et sic scirem quamnam ille hæresim professus fuerit. Fuit enim Brunus ille patriâ Nolanus, ex regno Neapolitano, professione dominicanus : qui cum jam annis abhinc octodecim de transsubstantiatione (rationi nimium, ut Chrysostomus docet, repugnante) dubitare, imò eam prorsus negare, et statim virginitatem B. Mariæ (quam idem Chrysostomus omnibus cherubin et seraphin puriorem ait) in dubium vocare cœpisset, Genevam abiit, et biennium istic commoratus, tandemque quod calvinismum per omnia non probaret, inde ejectus Lugdunum; inde Tholosam, hinc Parisios devenit, ibique extraordinarium professorem egit, cum videret ordinarios cogi missæ sacro interesse. Postea Londinum profectus libellum illic edidit* de Bestia triumphante, *hoc est, papa, quem vestri honoris causa bestiam appellare solent. Inde Wittebergam abiit, ibique publice professus est biennium, nisi fallor. Hinc Pragam delatus librum edidit* de Immenso et Infinito, *itemque* de Innumerabilibus *(si titulum sat recte memini,*[1] *nam libros ipsos Pragæ habui) et rursus alium* de Umbris et Ideis : *in quibus horrenda prorsus absurdissima docet, v. g. mundos esse innumerabiles; animam de corpore in corpus, imò*

[1] Scioppius cite ces titres de mémoire; et c'est ce qui explique sa méprise.

ligion que pour l'exhorter, en passant, à la recherche de la vérité. Au reste, il lui a dit qu'il n'y avait rien à craindre pour lui, tant qu'il ne commettrait pas de scandale public. Il serait sans doute demeuré plus longtemps parmi nous, s'il n'avait été épouvanté par le bruit qui courut qu'on avait arrêté quelques Anglais pour les conduire au palais de l'Inquisition. Mais ces Anglais n'étaient pas de ceux que les Italiens ont coutume d'appeler luthériens : c'étaient des puritains, et ils étaient suspects d'avoir, selon l'usage des Anglais, battu le saint-sacrement.

Je croirais peut-être aussi, comme le vulgaire, que Bruno a été brûlé pour cause de luthéranisme, si je n'avais été présent au Saint-Office, lorsqu'on a porté contre lui la sentence de mort ; ce qui m'a fait connaître l'hérésie qu'il avait embrassée. Ce Bruno était de Nola, dans le royaume de Naples, dominicain de profession. Il y a dix-huit ans, il commença à douter de la transsubstantiation (qui, au jugement de Chrysostôme, répugne fort à la raison) : bientôt il la nia tout à fait. Ayant en même temps osé douter de la virginité de la bienheureuse Vierge (qui, suivant le même Chrysostôme, surpasse en pureté les chérubins et les séraphins), il se retira à Genève où il demeura deux ans. Comme il n'approuva pas le calvinisme en tout, il fut chassé de cette ville et se rendit à Lyon, de là à Toulouse, et enfin à Paris. Il y fut professeur extraordinaire, ne voulant pas s'obliger, comme les professeurs ordinaires, à assister à la messe. Il passa de là à Londres, où il publia un livre sous le titre de *la Bête triomphante*, c'est-à-dire du pape ; car les vôtres, pour l'honorer, ont coutume d'appeler le pape une bête. Il se rendit ensuite à Wittemberg et y professa publiquement pendant deux ans, si je ne me trompe. Ayant passé de là à Prague, il fit imprimer des ouvrages intitulés, *de l'Immensité et de l'Infini*, *des Mondes innombrables* (si je me souviens exactement des titres, et je le devrais, car à Prague j'ai eu ces ouvrages entre les mains) ; puis, *des Ombres et des Idées*. Il enseigne dans ces écrits des absurdités horribles, par exemple,

*et alium in mundum migrare ; unam animam bina corpora informare posse, magiam esse rem bonam et licitam ; Spiritum S. esse nihil aliud nisi animam mundi, et hoc voluisse Moysen dum scribit eum fovisse aquas ; mundum esse ab æterno, Moysen miracula sua per magiam operatum esse in quâ plus profecerat quam reliqui Ægyptii, eum leges suas confinxisse, sacras litteras esse somnium, diabolum salvatum iri ; solos Hebræos ab Adame et Evâ originem ducere, reliquos ab iis duobus quos Deus pridie fecerat; Christum non esse Deum, sed fuisse magum insignem et hominibus illusisse, ac propterea merito suspensum (Italice* impiccato [1]), *non crucifixum esse ; prophetas et apostolos fuisse homines nequam, magos, et plerosque suspensos. Denique infinitum foret omnia ejus portenta recensere quæ ipse et libris et vivâ voce asseruit. Uno verbo ut dicam, quicquid unquam ab ethnicorum philosophis, vel a nostris antiquis et recentioribus hæreticis est assertum, id omne ipse propugnavit. Pragâ Brunsvigam et Helmstadium pervenit et ibi aliquandiu professus dicitur. Inde Francofurtum librum editurus adiit, tandemque Venetiis in Inquisitionis manus pervenit, ubi diu satis cum fuisset, Romam missus est, et sæpius a S. Officio, quod vocant Inquisitionis, examinatus et à summis theologis convictus, modo quadraginta dies obtinuit quibus deliberaret, modo promisit palinodiam, modo denuo suas nugas defendit, modo alios quadraginta dies impetravit. Sed tandem nihil egit aliud nisi ut Pontificem et Inquisitionem deluderet. Fere igitur biennio postquam hinc in Inquisitionem devenit, nuperâ die nonâ februarii in supremi Inquisitoris palatio, præsentibus illustrissimis cardinalibus S. Officii Inquisitionis (qui et senio et rerum usu et theologiæ jurisque scientiâ reliquis præstant) et consultoribus theologis, et sæculari magistratu urbis gubernatore, fuit Brunus ille in locum Inquisitionis introductus, ibique genubus flexis sententiam contra se pronuntiari audiit. Ea autem fuit hujusmodi : narrata fuit ejus vita, studia et dogmata, et qualem Inquisitio diligentiam in convertendo illo et fraterne adhibuerit, qualemque ille pertinaciam et impietatem ostenderit ; inde eum degradarunt, ut dicimus, prorsusque excommunicarunt et sæculari magistratui tradide-*

[1] Il est impossible de retrouver dans les œuvres de Bruno plusieurs de ces impiétés.

qu'il y a un nombre infini de mondes; qu'une âme peut passer d'un corps dans un autre, et même d'un monde dans un autre; qu'une même âme peut habiter deux corps; que la magie est bonne et licite; que l'Esprit-Saint n'est autre chose que l'âme du monde, et que c'est là ce que Moïse a voulu dire par ces paroles : « l'Esprit était porté sur les eaux »; que le monde est éternel; que Moïse a opéré ses miracles par la magie, dans laquelle il avait fait plus de progrès que les autres Egyptiens; qu'il a été inventeur de ses lois; que les lettres sacrées sont une fable; que le diable sera sauvé; que le peuple hébreu seul descend d'Adam et d'Eve, que les autres nations tirent leur origine des deux hommes que Dieu avait créés la veille; que Christ n'est pas Dieu, mais a été un magicien illustre; qu'il a trompé les hommes, que pour cette raison il a été justement pendu (*impiccato*), et non crucifié; que les prophètes et les apôtres ont été des hommes corrompus, des magiciens, et furent pendus pour la plupart. Enfin je n'aurais jamais fini si je voulais passer en revue toutes les monstruosités qu'il a avancées, soit dans ses livres, soit de vive voix. Pour tout dire, en un mot, il n'est pas une erreur des philosophes païens et de nos hérétiques anciens ou modernes qu'il n'ait soutenue. Il passa de Prague à Brunswick et à Helmstaedt, où il doit avoir exercé pendant quelque temps. Il vint ensuite à Francfort pour y publier un livre; enfin, à Venise il tomba entre les mains de l'Inquisition. Après y être demeuré assez longtemps, il fut envoyé à Rome. Là, il fut interrogé à plusieurs reprises par le Saint-Office, et convaincu par les premiers théologiens. D'abord il a obtenu quarante jours pour délibérer; puis il a promis de se rétracter; une autre fois il s'est remis à soutenir ses folies; enfin il a obtenu un nouveau délai de quarante jours. Mais, après tout, il n'a eu pour but que de se moquer du pape et de l'Inquisition. En conséquence, après avoir passé deux ans environ dans les geôles du Saint-Office, il fut conduit, le 9 février dernier, dans le palais du grand-inquisiteur. En présence des très-illustres cardinaux du Saint-Office (qui surpassent tous les autres par l'âge, par l'expérience, par la pratique des affaires, par la connaissance du droit et de la théologie), en présence des théologiens consultants et du magistrat séculier, gouverneur de la ville, Bruno fut introduit dans la salle de l'inquisition; et là, l'ayant fait mettre à genoux, on lui prononça sa sentence. Dans cette sentence, on

*runt puniendum, rogantes ut quam clementissime et sine sanguinis profusione puniretur. Hæc cum ita essent peracta, nihil ille respondit aliud, nisi minabundus : « Majori forsan cum timore sententiam in me dicetis quam ego accipiam. » Sic à lictoribus gubernatoris in carcerem deductus, ibique octiduo asservatus fuit, si vel nunc errores suos revocare vellet. Sed frustra. Hodie igitur ad rogum sive pyram deductus est. Cum Salvatoris crucifixi imago ei jamjam morituro ostenderetur, torvo eam vultu aspernatus rejecit. Sicque ustulatus misere periit, renunciaturus credo in reliquis illis quos finxit mundis quonam pacto homines blasphemi et impii à Romanis tractari solent. Hic itaque, mi Rittershusi, modus est quo contra homines, imo contra monstra hujus modi procedi à nobis solet. Scire nunc ex te studeam, iste modus tibi probetur : an vero velis licere unicuique quidvis et credere et profiteri. Equidem existimo te non posse eum probare. Sed illud addendum forte putabis : lutheranos talia non docere neque credere, ac proinde aliter tractandos esse. Assentimur ergo tibi, et nullum prorsus lutheranum comburimus. Sed de ipso vestro Luthero aliam forte rationem inierimus. Quid enim dices si asseram et probare tibi possim Lutherum non eadem quidem qua Brunus, sed vel absurdiora magisque horrenda non dico in Convivialibus, sed in iis quos vivus edidit libris, tanquam sententias, dogmata et oracula docuisse? Mone, quæso, si nondum satis novisti eum qui veritatem tot seculis sepultam nobis eruit, et faciam ipsa tibi loca in quibus succum quincti istius Evangelii deprehendas, quamvis istic Anatomiam Lutheri a Pistorio habere possitis. Nunc si et Lutherus Brunus est, quid de eo fieri debere censes? Nimirum* tardipedi Deo dandum infelicibus ustulandum lignis : *quid illis postea qui eum pro evangelistâ, prophetâ, tertio Eliâ habent? Hoc tibi cogitandum potius relinquo. Tantum ut hoc mihi credas Romanos non eâ severitate erga hæreticos experiri quâ creduntur, et quâ debebant forte erga illos qui scientes, volentes pereunt.*

*Romæ, a. d.* 17. *februar.* 1600.

---

raconta sa vie, ses études et ses opinions; on fit mention du zèle que les inquisiteurs avaient déployé pour le convertir, de leurs avertissements fraternels; on décrivit enfin son entêtement et son impiété. Ensuite il fut dégradé, excommunié et livré au magistrat séculier, avec prière toutefois qu'on le punît avec une grande clémence et sans effusion de sang. Cette cérémonie étant finie, il ne répondit que ces paroles, d'un air menaçant : « Peut-être que la sentence prononcée contre moi vous cause plus de trouble qu'à moi-même ! » Les gardes du gouverneur le menèrent alors en prison, où on le laissa encore huit jours, pour voir s'il ne voudrait pas abjurer ses erreurs. Mais ce fut en vain. On l'a donc aujourd'hui conduit au bûcher. Lorsqu'il a été sur le point de mourir, on lui a présenté le crucifix ; mais il l'a repoussé avec un dédain farouche. Ainsi il a été brûlé et a péri misérablement ; et je pense qu'il sera allé raconter, dans ces autres mondes qu'il avait imaginés, de quelle manière les Romains ont coutume de traiter les blasphémateurs et les impies. Voilà, mon cher Rittershusius, comment nous procédons contre les hommes, ou plutôt contre les monstres de cette espèce. Je désirerais maintenant savoir si vous approuvez cette façon d'agir, ou si vous voudriez qu'il fût permis à chacun de croire et de dire tout ce qui lui plaît. Pour moi, j'estime que vous ne pouvez pas l'approuver. Mais vous direz peut-être : les luthériens n'enseignent et ne croient rien de tel; ainsi il ne faut pas les traiter de la même manière. Je vous l'accorde, et nous ne brûlons aucun luthérien. Nous en agirions peut-être autrement avec votre Luther. Car que diriez-vous si j'entreprenais de vous prouver que Luther n'a pas, à la vérité, enseigné les mêmes choses que Bruno, mais qu'on trouve des absurdités plus horribles, je ne dis pas dans ses Propos de table, mais dans les ouvrages publiés de son vivant, et qu'il a professé ces absurdités comme autant de sentences, de dogmes et d'oracles? Vous n'avez qu'à parler, et si vous ne connaissez pas encore ce personnage qui a ressuscité la vérité ensevelie pendant tant de siècles, je vous indiquerai les endroits où vous pourrez trouver tout le suc de ce cinquième Evangile (quoique vous puissiez l'avoir déjà dans l'Anatomie de Luther, par Pistorius). Si donc Luther ne vaut pas mieux que Bruno, que seriez-vous d'avis qu'on en fît? Vous conclurez, sans doute, qu'il faut le livrer au dieu qui boite et à ses

flammes fatales. Mais que faire de ceux qui font de Luther un évangéliste, un prophète, un troisième Elie? Je m'en rapporte à vous. Je vous prie seulement d'être persuadé que les Romains ne sont pas aussi cruels envers les hérétiques qu'on le pense ordinairement, pas autant, peut-être, qu'ils devraient se montrer envers des gens qui ne périssent que parce qu'ils veulent périr.

Rome, ce 17 février 1600.

# II.

## JEAN-BAPTISTE PORTA.

Porta était aussi célèbre au XVI[e] siècle qu'il est peu connu maintenant. Ce n'était pas seulement un physicien remarquable, c'était un érudit, un philologue, auteur d'un grand nombre de pièces de théâtre, traducteur de Plaute. Il avait visité les villes les plus instruites de l'Europe, et entrepris bien des expériences nouvelles en chimie. Son insatiable curiosité s'efforçait de découvrir en toutes choses ce qui était « *curiosum, reconditum, novum, arcanum, occultum.* » La création, à ses yeux, était une source inépuisable de mystères et de merveilles, que la science est appelée à approfondir. De là, l'objet et le sens de son ouvrage de *Magia naturalis*, titre que J. de Thou rend par « *Histoire des choses cachées de Nature,* »[1] et qui piquait tant l'intérêt de l'Europe et jusqu'à celui des Arabes. Pendant que cet ouvrage se publiait et se traduisait dans un grand nombre de langues, le philosophe napolitain organisait l'Académie des *secrets*. Pour y être admis, il fallait avoir inventé quelque procédé, découvert quelque médicament. Cette clause donna de l'ombrage au Saint-Office qui, soupçonnant Porta de sorcellerie, le manda à Rome pour qu'il eût à se justifier. Le tri-

[1] *Mémoires.* — Agrippa de Nettesheim avait aussi défini la magie naturelle : « *Naturalium scientiarum summam potestatem, quam idcirco summum philosophiæ naturalis apicem, ejusque absolutissimam consummationem vocant, et quæ sit activa portio philosophiæ naturalis... Quæ rerum omnium naturalium atque cœlestium contemplata, earumdemque sympathiam curiosâ indagine scrutata, reconditas ac latentes in naturâ potestates ita in apertum producit* » (*de Inc. et Vanit. sc.*, c. XLII).

bunal de la foi vit s'intimider ce savant homme qui avait voulu seulement détruire les préjugés populaires et dissiper le prestige des diableries, qui condamnait hautement le charlatanisme des alchimistes et des fabricants d'or, et qui ne se proposait que l'avancement des connaissances physiques. Revenu à Naples, Porta poussa la prudence jusqu'à faire l'éloge de la Saint-Barthélemy. Qu'était-ce donc que sa *Magie naturelle?* Rien autre chose que la portion inexplicable, ou non encore expliquée, de la physique, l'ensemble des phénomènes extraordinaires de la nature. C'était une partie de la philosophie naturelle; car, dit Porta lui-même, ceux qui n'ajoutent pas foi aux miracles de la nature, courent risque d'annuler en quelque sorte la philosophie elle-même...[1] N'est-ce pas dans cette acception aussi que Bacon entend la magie naturelle, puisqu'il la comprend, avec la mécanique, sous la dénomination de *philosophie opérative?* C'est en tout cas ainsi que Bruno avait coutume de considérer la magie.[2] Suivant Bruno, comme selon Porta, un esprit général anime le monde, unit tous les corps, donne naissance à notre âme, se manifeste par la sympathie et l'antipathie, agit sur tous les êtres, depuis les astres, animaux immenses qui volent avec ordre dans des espaces sans bornes, jusqu'aux insectes qui bourdonnent autour de l'homme : c'est cet esprit universel qui explique seul tous les événements de la nature. Porta et Bruno se laissèrent plus d'une fois séduire par des chimères brillantes, ou se plurent du moins à les allier aux observations positives; mais l'esprit de Pythagore semble s'être répandu sur l'un et sur l'autre.

[1] *Qui naturæ miraculis fidem non adhibent, ii modo quodam philosophiam conantur abolere* ( *Mag. nat.*, préf., édit. 1561 ). — Cfr. l. 1, c. 2 : « *Naturalem alteram sapientissimus quisque festo plausu excipit, colit et veneratur, ut nil altius, nilve bonarum litterarum candidatis plausibilius.* »

[2] Campanella semble l'avoir conçue de même. Un de ses écrits est intitulé : *De Sensû rerum et Magiâ* (1620) (Voy. SPRENGEL, *Histoire de la médecine*, t. III).

# III.

## BERNARDINO TELESIO ET SON ACADÉMIE.

Bernardino Telesio appartenait à une des premières familles de Cosenze, qui avait déjà donné aux lettres deux beaux-esprits, Giovanni et Antonio. Celui-ci, profond latiniste, écrivain pur et gracieux, avait élevé Bernardino, son neveu, dans l'admiration des anciens; mais peut-être ne lui avait-il pas inspiré le goût de la philosophie naturelle.[1] Ce goût, qui lui était venu plutôt de la nature même, avait décidé de sa vie. L'année où Bernardino publia les deux premiers livres de son Traité de la Nature, 1565, fut pour lui aussi mémorable que le titre de ce traité est significatif : *de Natura,* JUXTA PROPRIA PRINCIPIA. Cette année marqua le commencement des persécutions que les scolastiques lui firent essuyer. La Providence cependant voulut que Pie IV, gagné par la conversation attrayante de Telesio, daignât le protéger. Le pontife lui offrit l'archevêché de Cosenze, et sur son refus, il y nomma Thomas Telesio, son frère. L'Italie n'en continua pas moins à retentir de dénonciations et d'imprécations contre « l'égorgeur de la doctrine péripatéticienne », [2] surtout dans les villes où Telesio ne pouvait répondre en personne. « Quand Telesio est loin, disait le cardinal Farnèse, tous clabaudent; dès qu'il se pré-

[1] TOM. COSTO, *Compend. dell'istor. del regno di Nap.*, l. III, p. 57.

[2] « *Giugulatore della dottrina peripatetica* » (BONIF. VANNOZZI, *Lett.* I, p. 105).

sente, chacun se tait. »[1] A Naples, la jalousie et la haine rendirent enfin ces menées insupportables. Telesio, ce sage qu'on comparait à Parménide pour son caractère équitable et modéré, n'osa braver l'orage plus longtemps. Il se retira à Cosenze, où la mélancolie l'enleva, en 1588, à l'estime reconnaissante de ses concitoyens. La guerre ne s'éteignit pas avec Telesio. A Naples, Ant. Marta; Chioco, à Ferrare; à Mantoue, le pseudonyme Solino Antonio, calomnièrent tour à tour sa mémoire et son système avec tant d'adresse, que Clément VIII, le 27 mars 1596, fit mettre ses écrits au catalogue des livres prohibés. Mais ayant été sincèrement aimé de son vivant,[2] Telesio fut défendu après sa mort par des apologistes tels qu'Ant. Persio et Campanella, en qui, disait-on, il semblait revivre. L'académie qu'il avait fondée épousa tout entière sa noble cause, et en fit une querelle patriotique.[3]

Nous pouvons nous dispenser ici de faire connaître les sectateurs dévoués et intelligents que Telesio conserva hors de Cosenze, comme Scip. Mazzella, Guill. Cortese, Girol. Vecchiotti; mais nous devons donner un souvenir à ceux qui poursuivirent son œuvre dans sa patrie: N'indiquons au surplus que les noms les plus célèbres.

Sertorio Quattromani, *phœnix litteratorum sui temporis*, dit Elie d'Amato,[4] popularisa la philosophie télésienne par un abrégé semblable à celui que le voyageur Bernier fit des principes de Gassendi.[5]

Paul d'Aquin, naturaliste et poète, témoigna de sa vive

[1] « *Mentre il Telesio è lontano, ognuno gracchia; quand' egli è presente, ognuno ammutisce.* »

[2] Voici les noms de ceux qui montrèrent à Telesio le plus d'attachement personnel : Bembo, Casa, Zabarella, Mercurialis, Toniolo, Pendasio, Al. Cornelio, Pinelli, Michaeli, Georgio, Patrizzi.

[3] Voy. le sonnet que J.-B. Marino consacra à Telesio : « *O de Bruzia gente onore e luce,* » etc.

[4] *Pantopologia calabra*, p. 120.

[5] « *La Filosofia del Telesio ristretta in brevità,* » Nap., 1589.

tendresse pour son maître par un éloge funèbre dont l'exorde manquerait de vérité dans une autre bouche.[1]

Fabius Cicala, estimé des physiologistes du temps, alimenta la lutte par son ouvrage *de Generationibus fabulosis et de somniis aristotelicis.*

Guill. Cavalcanti, versificateur élégant, propagea les doctrines de Telesio sous forme de canzones; « tâche fort difficile, » lui écrivait Quattromani en le félicitant sur son succès.[2]

Les deux Firrao suivirent aussi Telesio: l'un, Marcellus, appliqua la méthode télésienne à l'astronomie; l'autre, Paleo, en traduisit les maximes en vers.

Fr. Muti se fit remarquer, moins par sa déférence pour le philosophe cosentin que par son intime liaison avec Patrizzi et Campanella. Il défendit ces philosophes principalement contre le célèbre dantiste de Florence, Jacq. Mazzoni, et contre Théod. Angeluzzi, professeur à Padoue, et il combattit si vigoureusement que Bayle attribua un de ses livres à Patrizzi même.[3] Il était aussi l'ami d'Ant. Persio.

Ce dernier nom se lie à deux discussions qu'on citait au XVIe siècle. Dans sa première jeunesse, en 1549, Persio eut un débat avec Félix Peretti, depuis Sixte-Quint, au milieu d'une assemblée générale des Franciscains.[4] Dans un âge plus avancé, en 1575, il se présenta à Padoue pour soutenir, le jour de

[1] « *Come potrò io mostrare il grandissimo dolore, che sento nell' animo? come potrò esprimere i rinchiusi concetti del mio cuore?* » etc.

[2] « *Soggetto assai malagevole* » (QUATTROM. l. II, c. 54. Cfr. MONTI, *Raccolta*, 1585).

[3] C'est le livre intitulé : « *Fr. Muti cosentini Discept.*, l. V, *contra calumnias Th. Angelutii in maximum philosophum Franc. Patritium* » (Ferrar., 1589).

[4] Persio enseignait déjà alors, à Pérouse, avec une grande réputation, la philosophie de Telesio. « *Eximia Persicus ad omnes late fama Perusiæ ex Telesii placitis cum publice doceret, novitati doctrinæ tum primum nascentis nativum ingenii lumen mirifice illustrabat* » (SIXTE V, PONT. MAX., M. S. (*Bibl. Altieri*). Voy. RANKE, *Hist. de la pap.*, t. II).

l'Ascension, 2,000 thèses contre tout le système péripatéticien et contre tout venant. Il les avait fait publier, mais l'auditoire, maîtres et écoliers, lui interdit de les défendre. Le ton mesuré que l'ardent Calabrais avait su prendre, ne donna le change à personne. Platon l'avait inspiré autant que Telesio, pendant la composition de ces thèses ; et un des plus savants interprètes modernes d'Aristote tombe d'accord que Persio sut réduire nettement la logique à une théorie de la pensée.[1] Persio passa pour un savant universel, et servit de lien entre l'académie de Cosenze et l'institut romain *de' Lincei*, dont il fut l'un des ornements. La méthode d'observation l'occupa fréquemment, et c'est dans l'esprit de Telesio qu'il l'exposa dans ses XVIII livres *de rectâ Ratione philosophandi*.[2]

Tels furent, après Campanella, les disciples les plus marquants de Telesio. La plupart d'entre eux étaient des philosophes du second, peut-être du troisième ordre, des esprits moins originaux, moins éclatants qu'utiles et solides, et en même temps plus ingénieux qu'étendus ou profonds. On ne saurait méconnaître le bien qu'ils firent autour d'eux. Ils n'ont pas laissé d'œuvres capables d'instruire la postérité, mais ils firent, pour éclairer leurs contemporains, des efforts dignes de mémoire. Un compatriote leur a rendu cette justice : « Le nom d'un Telesio, d'un Morel, d'un Cavalcanti, dit l'auteur de la *Jérusalem perdue*, sera toujours illustre et glorieux ; et par leur mérite brilleront un Cicala, un Aquino, un Quattromani :

Di un Telesio, e Morel, d'un Cavalcanti
Fià sempre illustre e glorioso il grido :
Un Cicala, un Aquino, un Quattromani,
Saranno per virtù chiari e sovrani.

[1] « *Rationis doctrina* » (Voy. M. BARTH. SAINT-HILAIRE, *De la Logique d'Aristote*, II, p. 257, sq.).

[2] Voy. NICERON, *Mém. des hommes illust.*, t. XXX. p. 108, sq.

Ce qu'on cherchait alors en science avec avidité, une méthode universelle et infaillible, ils le cherchaient plus activement peut-être que d'autres philosophes plus connus. D'un accord unanime ils proclamèrent la nature la source et la règle du vrai, *la nature*, *livre toujours ouvert*, disaient-ils, *manuscrit authentique de Dieu*, *saint autographe que chaque homme doit lire avec ses propres yeux*. C'est dans l'observation de la nature qu'ils cherchaient les fondements de la philosophie et de la poésie à la fois. C'est au sentiment de la réalité, c'est à l'expérience vivante [1] que Telesio les avait rappelés. L'esprit dont Telesio avait pénétré ses nombreux amis, se manifesta nettement au XVII[e] siècle comme au XVI[e]. Au XVI[e], il suffisait de rapprocher l'académie de Cosenze de celles qui l'entouraient, du *Laurier* de Nardo, des *Transformés* de Lecce, des *Heureux* d'Aquila, des *Navigateurs* de Rossano, des *Accordés* de Salerne. Quelle différence, quel contraste! La comparaison tournait tout entière à l'honneur de Cosenze. Au XVII[e] siècle, il fallait comparer cette dernière académie à elle-même; car elle ne se ressemblait plus guère. L'esprit d'investigation libérale s'était presque éteint avec la génération formée par Telesio, et l'académie avait cessé d'être une école de philosophie. La compagnie de Jésus avait pris de l'ascendant par son savoir souple et varié; elle s'était emparée de cet établissement et lui avait imprimé une tendance purement théologique. Bientôt elle n'eut plus d'autres rivaux que les dominicains et les minimes. Chaque fois, néanmoins, qu'il s'accomplissait encore à Cosenze un acte de courage intellectuel, on pouvait le faire remonter aux semences jetées par Telesio. Dans le cours du XVII[e] siècle, on vit plusieurs mouvements de ce genre. Le provincial des minimes, V. Via, ne fut si violemment attaqué par les jé-

[1] « *Realia entia, non abstracta,* » voilà ce que Telesio demandait. « *Naturæ placitis et sensui,* » voilà à quoi Campanella en appelait.

suites que parce qu'il était disciple de Campanella. Le défenseur de l'optimisme, [1] l'antagoniste de Calvin et de Jansénius comme de Bayle, F. Ant. Piro, appartenait, par ses *Réflexions sur l'origine des passions*, à la secte des télésiens. Thomas Cornelio, l'élève de Toricelli et de Cavalieri, le dernier savant de Cosenze qui ait acquis une réputation européenne, ne fit pas seulement connaître aux Napolitains la gloire de Descartes, mais il leur rappela les tentatives de Telesio et de Bruno, de ces génies qui honorèrent, dit-il, le temps de nos pères. [2]

[1] Voy. *Dell' Origine del male*. On y lit entre autres cette phrase : « Les maux de cette vie ne détruisent pas plus la bonté que l'unité de Dieu ; ils servent à « *far risplendere e rendere operatrice la virtù, che è l'ottimo delle cose create, l'obbietto della divina compiacenza, e cagione per cui li mali stessi non sono mali, ma beni* » (p. 83). Je cite ces lignes comme un témoignage de ce fait intéressant, que l'optimisme, tant de fois préconisé par Bruno, était une des doctrines ordinaires aux philosophes italiens.

[2] Voy. ses *Progymnasmata physica* (par ex. t. II, p. 92) Comp P. I. p. 287.

# IV.

## ACADÉMIE PLATONICIENNE DE FLORENCE.

L'école de Florence est bien autrement célèbre que l'académie de Cosenze. L'époque de sa grandeur est le XVe siècle. [1] Lorsqu'en 1438 Gémiste-Pléthon accompagna Jean Paléologue à Florence, pour assister à un concile convoqué dans le dessein de réconcilier l'Eglise latine avec l'Eglise grecque, on n'y connaissait guère la philosophie de Platon. [2] Dans les intervalles de ses négociations, le docte Byzantin l'exposa éloquemment aux premiers personnages de la ville, notamment à Cosme de Médicis. On n'eut pas le bonheur d'opérer la fusion des deux cultes, mais on parvint à fonder une société d'un genre nouveau. Afin que le départ de Pléthon ne fit pas perdre les fruits de ses suaves leçons, Cosme imagina de réunir tous les amis et les connaisseurs du platonisme en une sorte de congrégation, et d'instituer des conférences régulières, soit dans le palais du duc, à Florence, soit dans sa villa favorite, à Careggi. [3] Laurent

[1] Nous ne pouvons prétendre écrire l'histoire de cet institut, ni même dépeindre l'intérieur de ses séances. Nous devons renvoyer le lecteur aux ouvrages de Bandini (*Specimen litteraturæ Florentinæ secul.* XV. 2 vol., Flor., 1748), et de Sieveking (*Gesch. der Plat. Akad. zu Florenz.*, 1812).

[2] On y citait cependant avec complaisance les vers où Pétraque accorde à Platon la primauté philosophique :

« Volsimi da man manca, e vidi Plato,
» Che' n quella schiera andò più presso al segno,
» Al quale aggiunge a chi dal cielo è dato :
» Aristotele poi pien d'alto ingegno.

(*Trionfo della Fama.*)

[3] Voy. *Fabroni, Vita Cosmi*, p, 137.

continua et acheva l'œuvre paternelle. Il divisa la compagnie en trois sections : les patrons, *i mecenati*, c'est-à-dire la famille de Médicis; les auditeurs, *gli ascoltatori;* enfin les novices, *i novizzi*. Le 13 novembre, anniversaire de la naissance et de la mort de Platon, on solennisait la fête de l'académie. Le chef véritable, le président des trois classes réunies était Marsile-Ficin, fils du médecin de Cosme, qui avait été élevé avec sollicitude sous les yeux de ce prince, et destiné par lui à la charge d'interprète et de restaurateur de Platon. Ce scrupuleux et infatigable traducteur ne s'arrêta pas à Platon; il interrogea ses téméraires commentateurs d'Alexandrie, il expliqua ou traduisit à leur tour Plotin et Proclus, Porphyre et Jamblique. Il était encouragé et secondé par d'autres promoteurs non moins zélés de l'idéalisme grec, tels que A. Politien, Bernard et Cosme Rucellai, François et Jacques de Diacceto, Martelli, Phil. Valori, Ant. Calderino, Bened. Accolt. Aretin, Jean Cavalcanti, Mercati, Vettori, Machiavel, L. Alamanni, Buondelmonti, et « ce jeune et infortuné prince de la Mirandole qui, après avoir curieusement approfondi toutes les croyances égyptiennes, hébraïques, chaldéennes, grecques, latines, arabes, cabbalistiques, voulait enfin parcourir le monde, seul, pieds nus, en prêchant la religion révélée, lorsqu'il finit à trente-deux ans son admirable vie, épuisée peut-être par l'ambition de la science et de la gloire. »[1] Grâce aux vastes et sérieuses études de ces hommes d'esprit et d'imagination, le spiritualisme fut rapidement propagé en Italie, et même trop souvent poussé jusqu'au mysticisme. Leur érudition était une érudition passionnée, comme l'est ordinairement celle des poètes, plus admirative que critique, pleine d'enthousiasme et non de circonspection. Tout ce qui était ou semblait merveilleux venait,

[1] Voy. M. V. Le Clerc, *Hist. abrégée du platonisme*, p. 58 (en tête des *Pensées de Platon*, éd. II^e).

comme de droit, surcharger ce platonisme posthume. Reuchlin et Strœhler, les rénovateurs de la kabbale en Allemagne, étaient disciples de Ficin et amis des philosophes de Florence.

# V.

## PHILOSOPHIE FRANÇAISE DEPUIS BRUNO JUSQU'A DESCARTES.

Le Béarnais réussit enfin à

> . . . . ranger dessoubz ses justes lois
> Ce beau pays reconquis par deux fois.[1]

La Sorbonne tomba, avec le peuple de Paris, à ses pieds, et reconnut, avec saint Paul, que « tout pouvoir vient de Dieu. » Changement immense! Mais l'état de la philosophie varia peu. En 1601, l'enseignement d'Aristote fut prescrit avec une nouvelle rigueur. Toutefois on remarque, dans ce règlement signé de Henri IV, une clause qu'on peut envisager comme un fruit des attaques de Ramus et de Bruno. Le numéro XLII est ainsi conçu : « Qu'on explique les textes d'Aristote à la façon des philosophes, et non pas comme les grammairiens, de manière à faire connaître les choses plutôt que les mots, *ut magis pateat rei scientia quam vocum energia.* » *Rei scientia*, la connaissance de la chose, c'est ce que Ramus appelait *l'usage*, ce que Bruno nommait *la raison et l'évidence ;* c'est d'ailleurs cé qu'Aristote lui-même avait tant recommandé sous divers titres, surtout par les termes d'*observation* et de *réflexion*.

Il paraît que cet article fut trop bien observé, à l'avis de la

[1] GRANGIER mit au bas du portrait de Henri IV, en lui dédiant sa traduction de la *Divine comédie*, ces vers que Voltaire semble avoir connus, puisque la *Henriade* commence ainsi :

> Je chante ce héros qui régna sur la France
> Et par droit de conquête et par droit de naissance.

Sorbonne; car, dix ans plus tard, c'est-à-dire quelques mois après que Ravaillac eut tranché les jours de Henri IV, quelques mois avant la destitution de Richer,[1] le Parlement ordonna de nouveau l'enseignement exclusif du péripatétisme; et afin de prévenir tout écart et toute maligne interprétation, il prit la peine de tracer minutieusement la marche à suivre dans l'exposition de chaque point. S'il faut en croire les actes du Parlement, la France ne cessa pas de lui obéir durant treize ans. L'année 1624, célèbre par l'avénement de Richelieu et d'Urbain VIII, fut marquée par une double révolte. Pierre Gassendi fit paraître ses *Exercitationes paradoxicæ*, et trois autres anti-péripatéticiens, moins connus, furent solennellement condamnés par le Parlement de Paris.

La polémique de Gassendi contre Aristote n'est pourtant pas ce qui honore le plus ce philosophe. Le chanoine de Digne ne fait que renouveler les moins solides griefs des anti-péripatéticiens d'Italie; il égale ceux-ci en violence et en vanité, et il n'a pas comme eux l'excuse d'admirer Pythagore ou Platon : ne tient-il pas d'Aristote, plutôt que d'Epicure, ses meilleures idées et les règles de sa méthode? La philosophie cependant a inscrit le nom de Gassendi parmi les noms de ses bienfaiteurs; elle n'oubliera jamais qu'il a contribué au renversement du despotisme de l'Ecole.

Gassendi a achevé un seul des sept livres qui devaient constituer son ouvrage. Il s'est arrêté à la vue des embarras que le premier livre lui suscita, et qui auraient rapidement grossi sans l'amitié de Richelieu. En 1624, le 4 septembre, le Parlement rendit en effet, à la requête de la Faculté de théologie, un arrêt contre « Jean Bitault, Antoine Villon, dit le Soldat philosophe, et Etienne de Claves, médecin-chymiste, qui avaient fait afficher des thèses contre la doctrine d'Aristote,

[1] Voy. P. I, p. 88.

pour estre agitées en public. » « Après avoir fait déchirer les dites thèses, il fit commandement à leurs Autheurs de sortir dans les vingt-quatre heures de la ville de Paris. » Puis il ajouta : « Faict deffenses à toutes personnes, à peine de la vie, tenir ny enseigner aucunes maximes contre les anciens Autheurs et approuvez, ny faire aucunes disputes que celles qui seront approuvées par les Docteurs de ladite Faculté de théologie. »[1]

Et toutefois, cinq ans après, le même Parlement fut obligé de réitérer les mêmes injonctions contre « quelques chymistes extravagants. » L'aversion que les sectateurs de Paracelse et les fondateurs d'une physique nouvelle lui inspiraient est expliquée par un considérant digne d'attention : « On ne peut choquer les principes de la philosophie d'Aristote, sans choquer ceux de la théologie scolastique reçue dans notre religion. » C'est la patrie de Luther[2] que le Parlement tenait pour plus suspecte qu'aucun autre pays : « c'est du Septentrion qu'émane cet esprit nouveau de philosophie qui va de droit fil au libertinage. »[3] La patrie de Bruno et de Patrizzi avait cependant donné le signal des attaques qui inquiétaient la Sorbonne, et le novateur qui se mourait à cette époque dans le couvent des Jacobins de la rue Saint-Honoré était italien.

Il est à présumer qu'en protégeant Campanella et Gassendi, le *Protecteur de la Sorbonne* déplut à la Faculté de théologie. Quant à Descartes, il ne jouit pas du patronage de Richelieu; mais il fit bien des efforts pour disposer la Sorbonne à l'indulgence. Il lui dédia ses *Meditationes*, il se refusa le plaisir de causer avec Galilée, il manqua au devoir de le défendre, et, malgré tous ces sacrifices, il se vit forcé de s'exiler dans « un

[1] Voy. les réflexions que le *Mercure français* fait à propos de ces « *hérésiarques et leurs ministres* » (t. X, p. 503, sqq.).
[2] Voy. P. I, p. 70.
[3] Voy. le P. Rapin, *Compar. de Platon et d'Aristote*, avertiss.

poêle de Hollande, » et d'aller mourir dans « le pays des ours, entre des rochers et des glaces. »[1] Enfin sa philosophie allait de même être bannie, quand l'auteur du *Lutrin* présenta l'*Arrêt burlesque* à M. de Lamoignon.[2] Le sage satirique fit pour Descartes ce que Molière avait fait pour Gassendi. Molière, dans le *Mariage forcé*,[3] immola au ridicule, à la cour et à la ville, les successeurs de ce Govea qui avait fait jouer Ramus sur les tréteaux des colléges. Boileau, en sauvant la philosophie cartésienne, sauva le Parlement d'un dernier ridicule.

La puissance sur laquelle Boileau s'appuyait avait grandi durant ces démêlés entre la théologie et les philosophes de profession. Il s'était élevé, à côté de l'instruction claustrale et universitaire, un enseignement en quelque sorte mondain et laïque, un tribunal entièrement public, c'est-à-dire l'opinion générale de la société. Celle-ci fut formée par des maîtres divers; en philosophie, elle eut pour instituteurs Montaigne et Charron. Penseurs aussi aimables qu'ingénieux, sceptiques d'une morale habituellement élevée et délicate, ces auteurs, qui vivront autant que la langue française, firent sourire avec bonhomie du pédantisme et des préjugés farouches; ils firent aimer l'esprit de recherche, la finesse d'observation; ils montrèrent par leurs gais propos, par des mots brillants ou profonds, quel charme la pensée goûte en se promenant avec liberté à travers les phénomènes de la nature et de l'âme; ils prouvèrent que la sagesse, la *prud'hommie*, peut se passer des formules et des

[1] Lettre de Descartes à l'ambassadeur Chanut. Voy. P. I, p. 256.

[2] « *Arrêt burlesque* donné en la grand'chambre du Parnasse, en faveur des maîtres ès-arts, médecins et professeurs de l'Université de Stagyre, au pays des Chimères, pour le maintien de la doctrine d'Aristote. » Cet arrêt est une heureuse parodie des décrets rendus contre Ramus, de Claves et autres.

[3] L'aristotélicien *Pancrace* du *Mariage forcé* dit, à l'occasion de la forme ou de la figure d'un chapeau : « *Et les magistrats qui sont établis pour maintenir l'ordre dans cet Etat devraient mourir de honte en souffrant un scandale aussi intolérable....* » On sait, du reste, que Gassendi fut plusieurs fois obligé de se retirer à Digne.

dogmes de l'École ; ils firent comprendre qu'on peut avoir un avis sensé sur la création et sur l'humanité, sans être docteur en théologie ou maître ès-arts. Ils accomplirent dans le grand public la sécularisation des lumières, révolution que Bacon et Descartes opérèrent sur le théâtre plus restreint des académies. Voilà leur ouvrage en France ; voilà, grâce à l'universalité de leur idiome, leur influence sur l'Europe. « Il n'y a rien, en effet, qui ait plus de force sur les âmes que la grâce de bien dire. »[1]

J. Bodin, *de la Répub.*, p. 660.

# VI.

## ELISABETH, REINE D'ANGLETERRE.

Si l'espace ne nous manquait, nous transcririons ici un poème fort peu connu, intitulé : « CHANT DU CYGNE A L'HONNEUR D'ELISABETH, *princesse bien-aymée, royne d'Angleterre.* » Cet hymne en deux cents vers assez faciles, quelquefois ingénieux, a pour auteur un jeune poète français, élève prématurément célèbre du collége de Beauvais et de Ronsard, mort avant trente ans conseiller de Marguerite de Savoie (1570), JACQUES GREVIN. Le panégyrique du jeune calviniste qui, en 1560, avait vingt ans, offre de fréquentes ressemblances avec celui de Bruno. On y trouve la même admiration pour la fermeté avec laquelle la reine maintient la paix et la justice, pendant que le reste du monde a une immense « *noise* »; pour la douceur de son caractère :

> « Vous gardez la doulceur avecque la puissance. »[1]

pour les droits qu'elle a d'entrer au temple de la Renommée, au temple de la Victoire; pour l'attachement que lui témoignent ses sujets :

> « Vous ne ressemblez point à ces Roys misérables,
> » Qui trop mal asseurêz, au possible coupables,

[1] Ce vers rappelle ceux de Milton sur Adam et Eve :

> For contemplation he and valor formed,
> For softness she and sweet attractive grace.

Selon certains auteurs, Elisabeth réunissait en sa personne les perfections opposées du premier couple humain.

» Hayneurs de leurs subjects et n'estants point aymez,
» Dedans leurs durs pallais se tiennent enfermez;
» Mais ainsi qu'une Royne aymée et bien voullue,
» Vous contentez chacun de votre heureuse vue. »

surtout enfin pour ses connaissances, pour sa facilité de parler

« .......... promptement notre langue françoise,
» L'ispagnole et thuscane, et latine et grecgoise... »

L'accord de ces éloges, que Grevin appelle des « *louanges d'estime* », est-il une marque de vérité? A en croire des contemporains bien informés, Elisabeth surpassait les femmes d'Angleterre dans un siècle qui produisit tant de femmes célèbres. Elisabeth paraissait grande tour à tour comme femme, comme homme, comme monarque. A quelques-uns, il est vrai, il arriva de penser que les qualités des deux sexes lui manquaient à la fois. « Elle était plus qu'un homme, dit sir Robert Cecil (*Nug. antiq.* I, p. 345), et parfois moins qu'une femme, *sometyme less than a woman.* » On convenait qu'elle quittait le rôle de la femme quand elle allait jusqu'à battre les seigneurs et les dames de sa cour, ou quand, posant l'aiguille qu'elle maniait en perfection, elle s'amusait à la chasse, aux combats sauvages des ours et des chiens, *with bear and bull-beating* (Bruno, *opp. ital.* II, p. 242, sqq.). D'autres fois, on trouvait qu'elle portait les goûts, les faiblesses de son sexe à l'extrême; qu'elle accordait sa faveur à ceux qui, comme elle, excellaient à danser (Grey, *long story*). Ses partisans vantaient sa passion pour la musique et le chant, sa « *doulce voix* », comme disait Grevin; ses détracteurs signalaient sa passion pour la parure. A l'âge de trente ans, dit Castelnau (*Mém.*, l. V, c. 11), elle s'appelait déjà vieille; mais des Anglais prétendent que, vaine et coquette à cinquante ans, elle s'étudiait

à paraître jeune, *to look young*. C'est à l'égard des hommages galants qu'elle se retrouvait femme (CHALMER's *Apology*, p. 45, *from Marden*, p. 657) : c'est à elle qu'on pouvait appliquer ces mots de Marguerite de Valois (*Mémoires*, commencement) : « C'est un vice commun aux femmes de se plaire aux louanges bien que non méritées. » La jalousie avait facilement prise sur elle, quoiqu'elle se plût au titre de reine-vierge, *virgin*, *maiden-queen*, aux parallèles avec la chaste Diane, avec les prêtresses de Vesta, choses dont plaisantait Henri IV son allié, et dont les puritains doutaient en gémissant...

Ces côtés défectueux, ni Mauvissière, ni Bruno, ni Grevin, ni tant d'autres ne les marquèrent. L'histoire ne les a pas couverts de son silence, mais elle a aussi mis en pleine évidence les mérites qui faisaient oublier les imperfections. Elisabeth parlait en effet cinq langues avec une égale aisance ; « elle avait vu, comme elle le dit à Bellièvre (DE L'ÉTOILE I, p. 322), beaucoup d'histoires, et lu possible autant que prince ou princesse de la chrétienté. » Elle commenta Platon, traduisit Isocrate, Salluste, Horace, Sénèque, Cicéron ; elle correspondait en latin ; elle composa des ouvrages anglais en prose et en vers. Lorsque Henri IV fit son abjuration, elle lui écrivit une lettre française, modèle d'énergie et d'expression ; [1] puis elle mit en anglais, afin de calmer son affliction, le livre du malheureux Boëce, *de Consolatione philosophiæ*. Elle aimait à assister aux disputes des écoles qui souvent duraient plus de huit heures, et à suivre avec une attention pleine de sagacité les raisonnements les plus compliqués et les plus abstraits. Bonne bibliographe, et même bibliomane, elle s'attachait à fonder des bibliothèques, des écoles, des académies, ou plutôt elle exhortait les villes et les particuliers riches à en établir. Elle mettait sa gloire à encourager les talents, à récompenser les efforts stu-

[1] Voy. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs, etc.* (ch. CLXVIII).

dieux. Combien néanmoins sa munificence était faible, comparée à celle des princes italiens, à celle de Louis XIV! Une des récréations qu'elle demandait le plus souvent aux lettres a paru depuis plus risible que gaie : c'étaient des représentations dramatiques où les exercices chevaleresques étaient bizarrement mêlés aux traditions de la mythologie et de l'histoire ancienne, et à des galanteries déparées par le mauvais goût (WARTON, *Hist. of engl. poëtry*. III, p. 492).

Ainsi s'explique l'attachement des grands et des gens d'esprit; celui du peuple avait pour motif l'habileté et la vigueur du gouvernement. Elisabeth aima ses sujets sincèrement, sérieusement, et cette qualité suffisait pour racheter bien des torts. Ni sa coquetterie, ni ses ruses, ni sa pédanterie, ni ses accès de despotisme ne purent affaiblir la confiance et le dévouement de la nation anglaise. Tout son savoir politique, selon les Stuarts, consistait à bien choisir ses conseillers et ses serviteurs. « Mais, Sire, répondit un jour le poète Waller à Jacques II, avez-vous jamais connu un fou qui fît choix d'un sage? » Non-seulement personne n'était surpris de la voir frapper ses peuples de respect et imprimer à l'enfance l'amour de son pouvoir, [1] mais on applaudissait aux mouvements de zèle religieux auxquels elle se livrait contre « ceux qui, par principe de conscience, voulaient troubler l'Etat. » Au dehors, elle se plaça à la tête des évangéliques et appelait à elle les huguenots exilés. [2] Par sa fermeté, elle sut même gagner l'estime de ses ennemis. Pendant que le moine Sugier la nommait Jézabel, Sixte-Quint disait que c'était « un grand cerveau de princesse, *un gran cervello di principessa.* » A l'époque où s'agitait chaque jour le problème de la loi salique, les adversaires les plus ardents de la *gynocratie*, Bodin comme Bèze, consentaient

[1] Voy. la Grammaire d'Ockland, intitulée Εἰρηναρχία, *sive Elizabetha.*

[2] « *The most compassionate mother of the poor French, and the Hospitalière of all the children of God* » (BIRCH., *Mem.* I, p. 87).

à admettre une exception en faveur d'Elisabeth.[1] Une circonstance enfin vint accroître cet enthousiasme et le justifier : c'est qu'Elisabeth n'eut d'abord que des successeurs faibles. Shakespeare, bien que négligé par elle, se lamentait, sur la fin de ses jours, qu'elle dût mourir et que les saints voulussent la joindre à leurs chœurs :

> She must die :
> She must! the Saints must have her. »[2]

Longtemps après sa mort, les Anglais regrettèrent encore les beaux jours de la bonne reine, comme des jours d'or, *the days of good queen Bess, Albion's golden days.*

[1] BODIN, *de la Républ.*, 1000, sqq. BÈZE, *Conf. de la foy chrét.*, p. 214, éd. 1562. D'AUBIGNÉ, *Baron de Faeneste*, p. 180.
[2] SHAKESPEARE, *All is true.*

# VII.

## UNIVERSITÉ DE MARBOURG.

Cette université comptait quelques membres dont la philosophie était empreinte de platonisme. Le plus ancien d'entre eux, Hermann Vultéjus, se délassait de ses études de droit en interprétant Platon. Son disciple Rodolphe Goclénius,[1] appelé à enseigner la logique, où il a attaché son nom à un genre de sorite,[2] répandait le goût des travaux psycologiques, et se formait un élève longtemps fort estimé dans les écoles du nord, Othon Casmann. La tendance commune à ces trois hommes est celle même de l'Académie, c'est-à-dire un heureux mélange de doute scientifique et de foi religieuse, une profonde aversion pour les querelles de mots,[3] unie à une ardente et méthodique recherche de la vérité. La connaissance de soi-même et celle de Dieu,

Notitiamque Dei, notitiamque tui[4],

voilà l'étude que Goclenius proposait à la jeunesse de la Hesse.[5]

[1] En 1599, ce nom fut associé au nom de Bruno. Rod. Eglin, qui professait la théologie à Marbourg, en publiant une seconde édition de la *Summa terminorum metaphysicorum* de Bruno, y joignit sous forme de supplément la *terminologia* de Goclenius. Ces deux dictionnaires étaient, en effet, loin de se contredire.

[2] Le sorite *renversé* se nomme aussi *goclénien*.

[3] « *Sobriè placidèque disputandum* » (Goclen).

[4] « *Turpe est extera scire et seipsum ignorare*, » dit-il ailleurs.

[5] « *Gocleni studium, grata juventa, colas!* » (Goclenii Ψυχολογία, 1597).

Dans leurs livres et leurs cours, Goclen et Casmann avaient coutume d'opposer Platon à Aristote, et même au « grand et suave Mélanchton. »[1] C'est en tempérant les opinions de l'un par celles de l'autre, qu'ils espéraient inspirer le dégoût de l'intolérance, « la haine des foudres et des anathèmes, et le mépris de ceux qui s'imaginent ainsi défendre la citadelle du salut. »[2] Ils désiraient rendre « la modestie chrétienne » de plus en plus aimable. Du sein de l'académie platonicienne, ils voulaient conduire à une académie céleste, *cœlestis academia*, où brille d'évidence ce que nous entrevoyons confusément ici-bas. Le dogmatisme des scolastiques les révoltant, ils ne négligeaient rien pour prouver qu'il faut savoir ignorer bien des choses et que l'Ἀπορία est une nécessité salutaire. »[3] Quelquefois leurs convictions, du reste entièrement sincères, ont l'air d'une tactique adroite. Ainsi, pour réfuter la maxime vulgaire faussement attribuée à Aristote, et renouvelée alors par la compagnie de Jésus,[4] *il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par les sens*, Casmann recourt à une autorité que l'Allemagne protestante n'osait récuser, saint Paul. Si cet apôtre reconnaît, (Rom. II) que les païens mêmes ont une loi naturelle, cette loi leur est innée; il y a donc en nous quelque chose que les sens ne donnent pas.[5]

Il y avait lieu de reprocher à ces psychologues austères deux défauts opposés : d'abord, de mêler aux questions essentielles et vraiment utiles des spéculations oiseuses sur l'origine de l'âme, ou sur son avenir éternel;[6] ensuite, de ne

[1] Casmann, *Psychologia anthropologica*, p. 60. 324.

[2] Goclenii *Epist. ad Berlepsch*; Cfr. ejusd. Ψυχολ., p. 377-380.

[3] « *Humanæ sapientiæ pars est quædam æquo animo nescire velle* » (Casmann, *Psychol*, p. 59.)

[4] C'est pourquoi l'on a nommé les jésuites péripatéticiens puînés, scolastiques cadets, *peripatetici juniores, scolastici juniores.*

[5] « *Necesse est lumen illud* τῶν κοινῶν ἐννοιῶν *in mentibus humanis inditum et accensum fateamur,* » l. I, p. 124.

[6] Par exemple, sur le créatianisme et le traducianisme (Goclen, p. 380).

pas séparer assez nettement la science de l'âme, la psychologie, de la science de l'organisme corporel, la physiologie.[1] Mais on ne pouvait les soupçonner de manquer de sagesse ou de piété.

Aussi leur école, à la fois respectée de l'acharnement des péripatéticiens et de la guerre de trente ans, fleurit longtemps sur les bords du Rhin, sans bruit, mais non sans une action bienfaisante. Lorsque Christian Wolff, en 1723, vint à Marbourg chercher un refuge contre le piétisme de Halle, il en trouva encore des traditions précieuses qui, accrues par les leçons de Wolff, furent transmises aux Tiedemann et aux Tennemann.

[1] Voyez Casmann. ch. IX.

# VIII.

## PHILOSOPHIE DE MÉLANCHTON.[1]

Cette philosophie profondément religieuse, pourquoi a-t-elle été accusée d'hétérodoxie et même d'impiété? D'où venait ce reproche de *synergisme*,[2] dont on ne cessait d'accabler et d'attrister la belle âme de Mélanchton? Dans sa *Physique*, il avait essayé de démontrer l'existence et les attributs infinis de Dieu, en retraçant les merveilles de l'univers. Dans sa *Morale*, il avait déploré le mépris de ses coreligionnaires pour la vraie philosophie, *veram philosophiam*.[3] Cette vraie philosophie, il l'avait fait consister dans l'étude assidue d'Aristote, dans l'imitation judicieuse et libre de ce grand maître qui seul apprend à bien étudier et à bien dire.[4] Il avait repoussé les raffi-

[1] On ne saurait trop souvent relire les pages que M. Nisard a consacrées à Mélanchton dans la *Revue des Deux-Mondes* [1839, 1er oct. et 15 nov.]. Pour se faire une idée nette de l'état du luthéranisme après la mort de Luther, il faut étudier l'élégant poème de Jean Major, intitulé Concile des Oiseaux, *Synodus avium, depingens miseram faciem Ecclesiæ, propter certamina quorumdam qui de primatu contendunt, cum oppressione recte meritorum*. 1557. C'est là qu'on trouve la plus vive peinture des combats de Flacius contre Mélanchton et contre ceux qu'on accusait de φιλιππίζειν. Mélanchton est représenté dans cette savante et trop historique allégorie par le rossignol, *Philippus-Philomela*. Voy. Struve, *Act. litt.*, t. I, P. IV, p. 15-80 (avec le Commentaire de Joach. Feller). Bruno faisait grand cas de Major : « *Multo plures*, dit-il, *qui atticas et ausonias Musas aptissime imitati sunt et imitantur : et inter omnes* Majorem *unum, vobis plus quam satis notum, qui illas exæquando plus quam imitatur* » (*Orat. Valed.*, § X).

[2] Le mot *synergisme* devait flétrir l'opinion d'après laquelle, dans toute bonne œuvre, la Grâce n'agit pas seule, mais la volonté de l'homme y concourt, ne fût-ce qu'en consentant à subir l'action de la Grâce, συνεργεία.

[3] Voy. *Epit. philos. mor.*, p. 5.

[4] « *Pura philosophia, — justa dicendi aut discendi ratio* » (*Epist. select.*, ed. Peucer, p. 295).

nements et les chicanes que certains théologiens s'efforçaient d'introduire dans les écoles protestantes; il avait rappelé à ces « *sophistes* »[1] le précepte divin : « Ne dites point de faux témoignage, *ne dicas falsum testimonium*; »[2] il leur avait conseillé de « naviguer sur un fleuve lent et paisible, c'est-à-dire de discuter avec calme, au lieu de se quereller et de se maudire. »[3] Il avait accordé non-seulement le droit d'interpréter, mais celui de changer de méthode.[4] Il permettait non-seulement d'examiner, mais de conclure. Le tort le plus grave, enfin, que lui trouvèrent ses adversaires, ce fut d'avoir voulu que ses disciples approfondissent non-seulement l'essence de Dieu, mais ses œuvres; non sa volonté seulement, mais ses actes, c'est-à-dire la nature matérielle et le génie des hommes. Mélanchton ne perdit jamais l'espoir de concilier la théologie avec la philosophie, la divine vérité avec la raison naturelle; et c'est là ce qui le fit passer pour tiède et relâché.

Cependant ses disciples fidèles, ceux qui le surnommaient *Germaniæ phœnix*, n'allèrent pas moins loin dans leur sens. Ils copièrent servilement sa façon d'écrire, *genus dicendi philippicum*.[5] Ils créèrent partout des chaires spéciales pour l'enseignement du péripatétisme. Quelques universités, Iéna, Rostock, Leipzig, fondèrent une sorte de séminaires de dialectique. L'Allemagne eut ses *Maisons d'Aristote*,[6] comme l'Italie avait eu ses *Jardins platoniciens*.[7] La tâche qu'on s'y pro-

[1] Ainsi *sophiste* était l'opposé de *philippiste*.

[2] *Theses* XXI. — Cfr. *De anima*, præf., v. fin. φιλαλήθης.

[3] *Declam.*, I, p. 172.

[4] « *Jus interpretandi, — methodum variandi.* »

[5] Voy. Adam, *Vit. germ. phil.*, p. 325. — « Mes adversaires de Cologne, disait Mélanchton, trouvent ce genre de diction lent et terne, *lentum et infantem* » (*Declam.* I, p. 172).

[6] « *Aristotels-haeuser.* » Les jours de congé s'appelaient, par toute l'Europe, les jours d'Aristote, *dies aristotelicæ*.

[7] « *Orti platonici.* »

posait était plutôt littéraire que philosophique. On exposait le système avec zèle et intelligence; rarement on discutait les idées, pour en apprécier la valeur interne et la réelle signification. On en appelait aux œuvres originales du Stagirite, et non aux objets auxquels il aurait fallu confronter les doctrines. C'était une demi-philosophie, une tentative plus distinguée par la précision que par la profondeur. Elle servait néanmoins à former l'esprit d'analyse, à répandre le goût de la méthode.[1] Si elle manquait d'invention, quelquefois même de pénétration, elle ne manquait ni de sagacité, ni de développements lumineux. Son mérite principal, celui qui recommande l'école de Mélanchton et la place aussi haut que l'académie de Padoue dans l'estime de la postérité, c'est d'avoir su dégager le véritable et original péripatétisme de tout ce que la scolastique avait pris pour la pensée d'Aristote. Ceux qui ont blâmé maître Philippe d'avoir maintenu Aristote au sein des universités protestantes, ont méconnu les nécessités de sa position. C'est d'Aristote seul qu'il pouvait recevoir les secours que le dogme de Luther attendait de la philosophie, ou qu'il en empruntait à son insu. Thomasius, qui reproche à Mélanchton, avec une véhémence si injuste, [2] de « n'avoir pas marché sur les traces de son collègue, c'est-à-dire de n'avoir pas exterminé la scolastique, mais d'avoir voulu seulement l'épurer; » Thomasius, comme Leibnitz, comme Puffendorf, devait s'apercevoir aisément que l'œuvre accomplie par Mélanchton avait apporté plus d'avantages que d'inconvénients. Ce n'est pas, en effet, à Mélanchton qu'il faut s'en prendre de ce que firent ses héritiers, en jurant sur les paroles d'Aristote et en comparant la

[1] Voy. M. B. SAINT-HILAIRE, *de la Logique d'Aristote*, II, p. 238, sq.

[2] « *Utinam et collega Lutheri, Melanchthon, vestigiis illius institisset! Jam vero hic, sub pretextu purificandæ philosophiæ, potius auctoritate suâ ejus apud Lutheranos novus auctor et introductor fuit* » (THOMASII *Cautel. circa præcogn. jurisprud.*, c. V, p. 89).

philosophie du Lycée à la corne d'Amalthée.[1] Mélanchton permettait à ses partisans de critiquer Aristote, de même qu'il les autorisait à discuter la confession d'Augsbourg : en général, il se plaisait à exercer leur jugement, et à favoriser toute recherche consciencieuse du vrai et du beau.

[1] «Quid sit Amaltheæ cornu si scire laboras,
Quid sit, Aristotelis lectio sola dabit.»
HIERONYM. WOLFIUS.

# IX.

## UNIVERSITÉ DE PADOUE.

Un court aperçu des destinées que les diverses tendances philosophiques et leurs principaux soutiens eurent à Padoue, servira de justification à la thèse que nous nous sommes plu à répéter, savoir, que les Padouans ont fait connaître et apprécier Aristote philosophiquement.

Dès le commencement du XVI[e] siècle, on vit Cavalli chercher à remplacer le péripatétisme scolastique par le pur et primordial péripatétisme. Ses efforts furent continués jusqu'en 1533, avec plus de succès encore, par Leonicus de Tomée, humaniste d'une érudition saine et variée, d'un caractère doux et modeste, qu'Erasme, Le Bembe, Sadolet et Philalthée louèrent à l'envi et aimèrent sincèrement.[1] Ce disciple de Démétrius Chalcondyle avait un double mérite : il ouvre la série des péripatéticiens critiques de l'Italie, et en Europe il fut l'un des chefs des médecins-humanistes, des vrais sectateurs d'Hippocrate. Il sut bannir la barbarie et la présomption, et remonter aux sources classiques qu'il éclaira par un enthousiasme réfléchi, et sa prédilection pour le Stagirite ne l'empêcha point de goûter aussi les beautés de Platon.

A la fois plus ingénieux, plus vif, plus original, plus rude,

[1] Voyez surtout BEMBI *Opp.*, t. III, p. 52. — Quant au matériel des faits, nous sommes forcé de renvoyer le lecteur à FACCIOLATI (*Fasti gymnas. patav.*), et à PAPADOPOLO (*Histor. gymnas. patavini*), à qui nous devons la plupart de nos renseignements.

moins instruit, moins cultivé et moins élégant, Pierre Pomponace enseignait dans le même temps que Tomeo. Ce nain redouté, cet infortuné Peretto, par son génie comme par sa naissance digne d'un sort meilleur, eut la joie de ne pas voir Tomeo parmi ses rivaux et ses ennemis. Mais deux autres de ses collègues, Nifo et Achillini, l'attaquèrent successivement. On peut admettre que ces luttes de dialecticiens se seraient terminées honorablement, si la guerre de Cambray, la défaite de Ghiaradadda, n'avait pas dispersé l'académie de Padoue et jeté Pomponace à Bologne, d'où il ne sortit plus. Quant au Calabrais Nifo, qu'on décora aussi de l'épithète de « l'Aristote de son siècle, » dès l'an 1500 il avait suscité contre lui-même une violente rumeur. Il avait renouvelé la doctrine d'Averroès, suivant lequel il n'y aurait qu'une seule substance spirituelle, l'âme ou l'intelligence de l'univers. Sans la protection de l'évêque Barozzi, il eût été sacrifié à l'indignation du clergé. Le désir de vivre en repos lui suggéra une démarche honteuse : il se mit à réfuter le livre de Pomponace *de l'Immortalité de l'âme*. Après la guerre de Venise, cependant, il ne revint pas plus que Pomponace à Padoue ; il s'endormit à Sessa, estimé et honoré de Léon X, qui l'avait créé comte palatin.

Des maîtres plus utiles que brillants marchèrent, dans la première moitié du siècle, sur les traces de ces docteurs éminents. Tels furent Passero, plus connu sous le titre de *Genuæ, Il Genova,* qui se distinguait, disait-on, par une indifférence philosophique pour les succès littéraires; Bern. Tomitano, qui se rencontra avec Ramus sur plusieurs points, notamment en recommandant aux poètes et aux orateurs l'étude de la philosophie, aux philosophes l'étude des lettres; enfin Madius de Brixa, péripatéticien assez indépendant pour approuver les tentatives de Telesio.

La seconde moitié du siècle fut illustrée par Zabarella et Cremonini. Entre Zabarella et Pomponace, on remarquait plus

d'une affinité; on trouvait à l'un et à l'autre un esprit contentieux, enclin aux disputes savantes. Zabarella eut aussi deux adversaires dans deux de ses collègues. L'un était François Piccolomini, connu pour avoir traité la philosophie morale en latin, de même qu'Alexandre Piccolomini la traitait en langue italienne. Inférieur à Zabarella en profondeur, en solidité, il le surpassait en facilité d'élocution et de discussion; il le surpassait même par l'étendue de ses vues. Piccolomini méditait, en effet, une alliance entre Platon et Aristote, et ne s'en tenait pas opiniâtrement, comme Zabarella, au seul péripatétisme. Le terrain de leurs controverses s'agrandit de plus en plus, et à la fin elles roulèrent sur cette question décisive et fondamentale : Faut-il puiser la véritable méthode dans la nature de la chose, ou dans les notions qu'on a de cette même chose?... Cette querelle fut pourtant moins animée que le démêlé de Zabarella avec Petrella, qui divisa l'université en deux camps. Pour l'apaiser, il ne fallut rien moins que l'approche d'un adversaire commun, l'ordre des jésuites. Zabarella jouissait du reste, dans son temps, d'une réputation brillante; aucun de ses devanciers n'avait excité un tel concours d'étrangers; mais lui-même ne se laissa pas attirer en Pologne par les offres magnifiques du roi Etienne.[1] Sa chaire, devenue veuve en 1589, fut donnée à Cremonini, de Ferrare, qui fit valoir cet héritage jusqu'en 1631, année où la peste l'enleva octogénaire. A la renommée de Zabarella, Cremonini unit la satisfaction d'être consulté par les rois et les politiques; mais ce bonheur fut altéré par le chagrin de passer pour athée, chagrin qu'il partagea avec deux professeurs de Pise, Simon Porta et Césalpin. C'est qu'il était disciple de Pomponace, ou plutôt d'Alexandre d'Aphrodisiade. La prudence lui fit enve-

[1] Il permit seulement, comme Passero, au sénat de Venise de doter ses filles. — Voy. THOMASIN., *Elog.*, I, p. 137.

lopper ses doctrines de ténèbres scolastiques ; mais ses poésies et ses discours italiens font foi qu'il savait écrire avec clarté, et même avec grâce ; ils confirment dans l'opinion qu'il enchérit à dessein, dans ses ouvrages philosophiques, sur la diction raboteuse de Pomponace. Ses disciples lui décernèrent le titre de génie d'Aristote, *Aristotelis genius*, de flambeau des interprètes grecs, *græcorum interpretum lucerna*. Ses ennemis fondèrent en partie l'accusation d'athéisme sur l'aversion qu'il manifesta contre les jésuites. Quand ceux-ci vinrent à Padoue établir un collége, « l'*Anti-Gymnase*, » Crémonin fut chargé par le Gymnase de les surveiller et d'arrêter leurs progrès.

Au moment où Bruno se rendait à Padoue, c'est cette dernière affaire qui agitait l'université et qui, sans la rencontre de deux autres mouvements, eût fait grand bruit. Mais il s'était élevé en même temps une vive altercation entre Herc. Saxonia et Massaria sur le traitement de la fièvre, et une sorte de sédition contre les professeurs à mémoire chancelante, à imagination timide, qui se bornaient à lire ou à dicter leurs cahiers. Le sénat de Venise embrassa le parti des élèves, taxant cette coutume d'abus honteux et préjudiciable, *dannoso e vergognoso abuso*, et voulant qu'on imitât l'université de Paris, dont les maîtres étaient tenus de parler avec une rapidité telle que les auditeurs fussent incapables d'écrire tout ce qu'ils entendaient. Enfin, le sénat condamna à une amende de vingt ducats les maîtres qui liraient ou dicteraient désormais. Cette jeunesse turbulente, [1] qui assommait impunément les passants sous les arcades dont les rues de Padoue sont bordées, condamnait à sa manière les infracteurs, c'est-à-dire en les sifflant et en leur infligeant certains sobriquets, tels que docteur de papier, *doctor chartaceus*. [2]

[1] Comp. H. Estienne, *Apol. pour Hérod.*, p. 97.

[2] Elle supportait même plus patiemment ceux qui, de temps à autre, osaient désobéir au décret que ceux qui, comme Piccolomini en 1579, voulaient passer

Ce peu de faits suffisent pour montrer qu'il régnait à Padoue autant de liberté de penser qu'à Wittemberg. Aristote y était pour ainsi dire adoré, et quand cette université voulait honorer un de ses philosophes, elle le surnommait un second Aristote. Mais en même temps Aristote y était expliqué et compris avec un esprit philosophique. Aussi les consciences timorées disaient-elles hautement que le Stagirite servait seulement de manteau aux novateurs, que Venise tolérait un trop grand nombre de déviations et d'écarts, enfin que Padoue n'était qu'un foyer d'athéisme. Cette accusation semblait d'autant plus fondée que les hérésies religieuses trouvaient aussi parfois accès ou asile dans cette célèbre école.[1] Ceux qu'on appelait les transalpins[2] ne cachaient pas leurs sentiments, et le sénat, craignant de les dégoûter du séjour de la république, respectait chez eux les opinions de Luther,[3] et allait jusqu'à les flatter. Lorsqu'en 1588 un professeur d'anatomie, Fabricius, occupé à décrire les organes du langage, et s'étant moqué de la prononciation germanique, eut excité une sorte de révolte dans la nation allemande, le sénat descendit aux plus humbles caresses pour donner à celle-ci pleine satisfaction.[4]

Ce n'est pas toutefois la philosophie seulement, en pos-

directement du VII<sup>e</sup> livre de la *Physique d'Aristote* au I<sup>er</sup>, en sautant par-dessus le VIII<sup>e</sup> à pieds joints.

[1] Servet, Gribaldi, Fab. Nipho, y avaient apporté, mais sans succès, divers genres d'hétérodoxie. (Voy. Gerdesii *Specim. Ital. ref.*, p. 276. Cfr. de Thou, *Ad ann.* 1573.)

[2] La population académique se divisait en deux nations également nombreuses : les transalpins et les cisalpins. Le recteur était choisi indistinctement chaque année dans ces deux corporations. On comptait deux cents Allemands, parce que cette dénomination comprenait aussi les Anglais, les Slaves et les Scandinaves.

[3] En 1577, les écoliers allemands s'emparèrent de la prison où Nipho était détenu; le sénat fit semblant d'ignorer leur méfait.

[4] « L'état de Venise, écrivait en 1581 Faunt à Ant. Bacon, est plus sûr pour les étrangers qu'aucune partie de la France » (*Memoirs of Birch*). C'est à Padoue que vinrent étudier Spencer, Arthur Throckmorton, Tooley, Middleton, Rendal, Knightley.

session de dix chaires,[1] qui faisait affluer les étrangers à Padoue. En dehors de la faculté des *Artistes*, il y avait des novateurs, des inventeurs illustres. Le droit y fut enseigné pendant quarante ans par l'émule d'Alciat, Panciroli; la médecine par J. B. da Monte; l'anatomie par l'infortuné Vesalio de Bruxelles, le maître de Gabriel Faloppe, « le Colomb du corps humain, » et que Portal a mis au-dessus des Colomb et des Galilée, parce que, disait-il, la première étude de l'homme c'est l'homme.[2] C'était surtout le jardin botanique qu'on admirait et qu'on voulait mettre à profit. La « chaire des simples »[3] fut occupée par L. Anguillara, le Haller de Padoue, par le Prussien Wieland, *Guillandino*, enfin par Alpino qui, pour enrichir ses collections, avait été herboriser jusqu'en Orient. C'est en 1592, au mois d'octobre, que fut installé dans la chaire de mathématiques le héros de l'astronomie moderne, Galilée. Deux ans plus tard, un dominicain qui devait un jour faire en prison l'apologie de Galilée, comme Bruno faisait de toutes parts celle de Copernic, Campanella apporta de Cosenze à un nombreux auditoire les conseils et les découvertes de Telesio. On le voit, après Aristote, et grâce à Aristote, c'est la nature qui formait l'objet principal des études à Padoue; et plus d'un siècle après, Huet avait encore raison de dire que « ce lieu agréable était propre aux études spéculatives. »[4]

La gloire de Padoue était donc bien légitime. Padouan, dit Vico,[5] est synonyme de lettré, comme Chaldéen autrefois signi-

[1] Cinq chaires de philosophie, trois de logique, une de morale, une de sophistique.

[2] (*Hist. de l'anatomie*, I, p. 433.) Ce rapprochement rappelle le parallèle que Roger Drake fit en 1640 (*de Circul. natur.*), afin de revendiquer pour les Anglais l'honneur d'avoir découvert à la fois le monde et l'homme. Francis Drake, dit-il, fit le premier le tour du macrocosme; Harvey, celui du microcosme.

[3] *Cattedra de' semplici.*

[4] *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, p. 2.

[5] *Scienza nuova*, II, c. 57.

liait érudit. Peut-être hors d'Italie ce nom était-il encore plus estimé. Si Paul-Manuce félicite, en 1566, Octave San-Marco de s'être fixé à Padoue, en disant : [1] « Tu t'es rendu à Padoue : quelle ville ! c'est une autre Athènes ! » Shakespeare vante avec bien plus d'enthousiasme « la docte, la belle, l'hospitalière Padoue, la nourrice des arts, qui laisse couler en abondance le miel d'une douce philosophie ! »[2]

A côté de l'antique *Studio* florissaient d'ailleurs, comme par toute l'Italie, des compagnies lettrées et savantes, les unes vouées aux sciences exactes et naturelles, les autres à la poésie et à l'éloquence ;[3] il y avait même des académies d'équitation. Dans ces sociétés, ou élégantes, ou graves, se formaient principalement le style, la parole, le goût ; tandis que sur les bancs et dans les chaires de l'université on apprenait plutôt à étudier, à penser, à se remplir la mémoire de faits et d'idées.

Ces sources et ces titres de grandeur se manifestaient par tous les signes qui annoncent la prospérité d'une école : Padoue eut des élèves célèbres et de zélés protecteurs. Paul-Jove, Guichardin, Fra Castor, Gasp. Contarini, Bern. Telesio, Patrizzi, Bened. Manzuoli, Nic. Sfondrate (Grégoire XIV), Paul Sfondrate, son frère, Girol. della Rovere, Scip. Gonzague,

[1] « *Patavium te contulisti : quam urbem ! Athenas alteras !* » (*Epp.* l. VII, ép. XVI.) Cfr. A. PALEARIO, *Epp.* l. I, ép. VIII (1535) : « ... *Sapientia in unam urbem commigravit, veluti in aliquam domum, ubi Pallas omnes artes docet.* » etc. C'est dans des termes analogues que Bruno préconise Wittemberg. (Voy. P. I, p. 154, sqq.)

[2] « To see fair Padua, nursery of arts —
« I am arrived for fruitful Lombardy,
« The pleasant garden of great Italy...
« Here let us breathe and happily institute
« A course of learning and ingenious studies. »
(*Taming of the shrew.*)

Ce qui augmente le prix de cet éloge, c'est qu'avant de placer la scène de sa pièce à Padoue, le poète anglais l'avait mise dans Athènes.

[3] Je dois me borner à en rappeler les titres : *gli Inflammati* (1540) ; *gli Eterei* (1563) ; *i Ginnosofisti*, *gli Animosi*, *gli Eccitati*, *gli Atestini*, etc.

Aug. Valiero, le Tasse, Dominis, Campanella, Languet, Phil. Sidney, Gabr. Naudé, voilà quels furent au XVI[e] siècle ses auditeurs les plus distingués. A la tête de ses patrons se trouvait la sérénissime république de Venise qui, dès l'origine, chargea trois commissaires-inspecteurs,[1] appelés les Réformateurs, de veiller aux progrès de l'université, et les autorisa à dépenser des sommes considérables pour attirer les savants du Nord. Ces magnifiques seigneurs, qui semblent comiques quand ils épousent en cérémonie la mer,

« Dont ils sont les maris et le Turc l'adultère, »[2]

combien ils paraissent grands, lorsqu'ils dotent les filles des professeurs de Padoue ! Parmi les particuliers qui, dans cette même université, secondèrent la marche de l'intelligence et aidèrent à l'accroissement des lumières, il convient de mentionner le Bembe, Bened. Giorgi et Pinelli.

A la mort de Léon X, le Bembe, historiographe de la république, se retire à Padoue, gagné par « les charmes des Muses patavines, » non moins que par ceux d'une signora Morosini, et fait tous ses efforts pour relever l'université des désastres de la guerre. Sa mort, arrivée en 1547, y cause un deuil universel.[3] C'est à force de bienfaits que le patricien Giorgi, patriarche de Venise, parvient à accomplir une réforme qu'il poursuivait ardemment, savoir, l'introduction de la bonne latinité dans l'enseignement et l'expulsion complète du jargon scolastique. Pinelli est un bienfaiteur encore plus généreux. Ce

[1] De même qu'elle avait établi trois magistrats, censeurs des mœurs, *sopra il ben vivere della città*; ou trois autres, assesseurs aux délibérations du Père Inquisiteur.

[2] J. Dubellay.

[3] « Per la morte del Bembo un sì gran pianto
» Piovve dagli occhi del umana gente,
» Ch' era per affogar veracemente
» Come in diluvio il mondo in ogni canto, » etc.

Domenico Veniero.

noble Gênois, né à Naples, aussi dévoué aux lettres qu'il est lui-même instruit, fait de sa maison, durant un demi-siècle, le rendez-vous de tout ce que l'amour de la science et la curiosité conduisent à Padoue. De Thou, après lui avoir rendu visite, le compare à Pomponius Atticus.[1] Son immense bibliothèque, une des plus exquises et des plus riches de la presqu'île apennine, ses collections d'histoire naturelle, d'instruments de mathématiques et d'astronomie, de médailles, de dessins, de tableaux, tout est à la disposition des habitants de Padoue.[2]

Terminons cette excursion par le nom qui se trouve indissolublement lié au nom de Bruno. En dépit des affronts que Scioppius avait essuyés à Venise en 1609, c'est à Padoue qu'il passa les quatorze dernières années de sa vie; et s'il ne contribua pas avec la même ardeur que Pinelli et le Bembe à l'avancement des études et à la gloire de l'université, il donna du moins aux maîtres et aux élèves l'exemple d'un travail invincible, *laboris improbi*.

[1] *Histor. sui temporis*, lib. CXXVI.

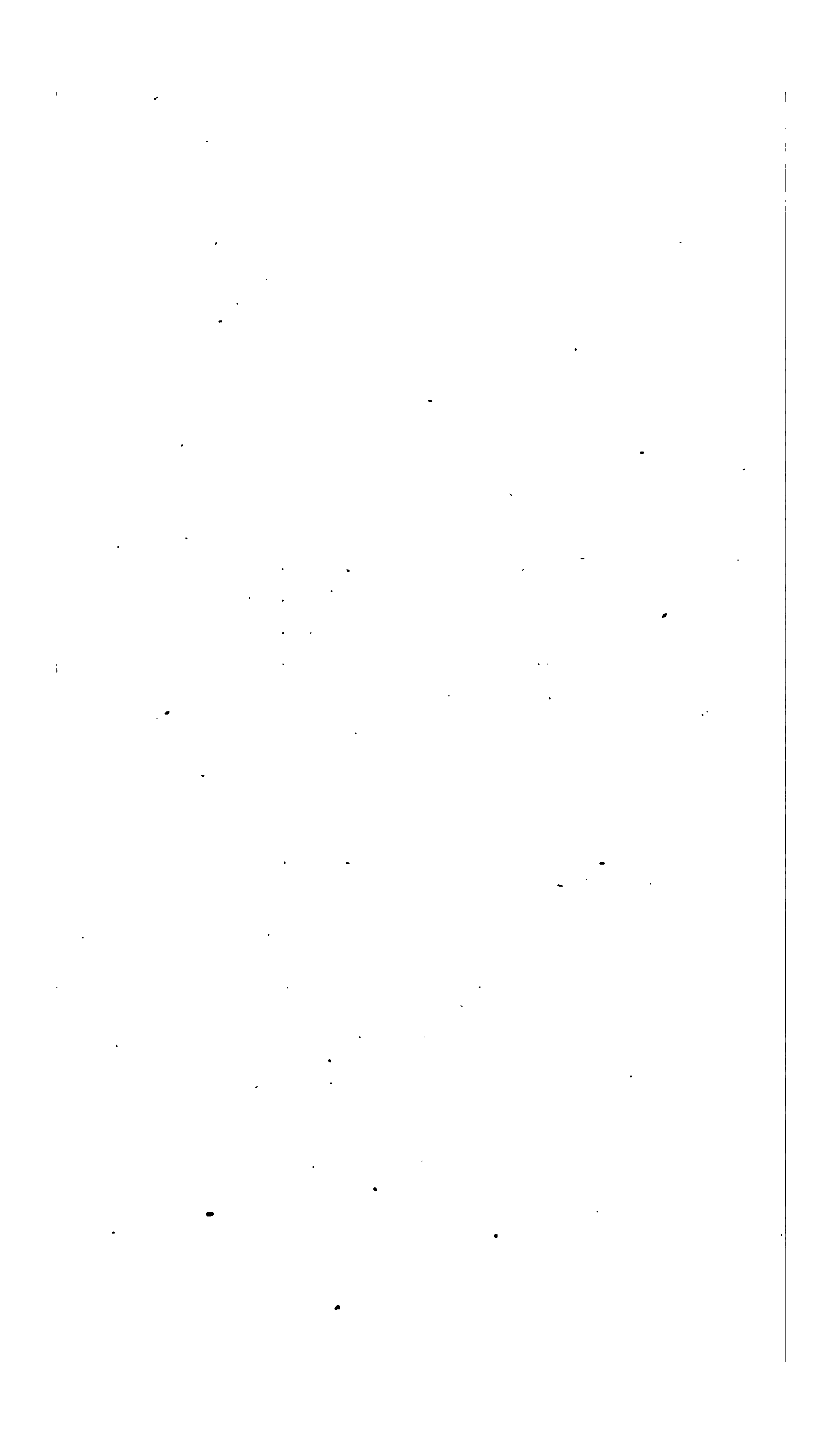
[2] « Nullus est, non in hac urbe solum, sed ne in totâ quidem Europâ, locus quo majores doctorum atque insignium in qualibet liberali arte virorum concursus, ac frequentiores fiant quàm ad ædes tuas, Joannes Vincenti Pinelle, nostræ decus ætatis atque ornamentum. Confluunt enim ad te quotidie ex diversis orbis regionibus, qui te aut officii causâ invisant, aut de gravi aliquâ disputatione consulant, aut ignotam sibi antea faciem tuam contemplentur. » (ANT. PERSIUS.)

FIN DES PIÈCES JUSTIFICATIVES.

# TABLE DES MATIÈRES.



FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.



# JORDANO BRUNO

II

SOUS PRESSE,

## DU MÊME AUTEUR :

### HISTOIRE CRITIQUE DU SCEPTICISME.

DEUX VOLUMES.

(Ouvrage auquel l'Institut de France a décerné une mention honorable.)

T. I. SCEPTICISME ANCIEN.
T. II. SCEPTICISME MODERNE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE C.-H. LAMBERT, RUE BASSE-DU-REMPART, 24.

# JORDANO BRUNO

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS.

> Italia, Napoli, Nola, quella regione gradita dal cielo, e posta insieme tal volta capo e destra di questo globo, governatrice e domitrice de l'altre generazioni, è sempre da noi et altri stata stimata maestra, nutrice e madre di tutte le virtudi, discipline, umanitadi.
>
> GIORDANO BRUNO.

TOME SECOND.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

QUAI DES AUGUSTINS, 19.

1847



# JORDANO BRUNO.

## PARTIE II.

### TRAVAUX.

*Uti de pictore, sculptore, fictore, nisi artifex judicare, ita nisi sapiens non potest perspicere sapientem.*

(PLINE, *Ep.* l. I, 10.)

Dans cette seconde partie, Bruno doit être, autant que l'histoire le permet, détaché de ses contemporains et comme isolé. On se propose d'y montrer la tournure propre de son esprit dans ses ouvrages et dans ses conceptions. Aussi s'adresse-t-on particulièrement à ceux qui font de la philosophie leur étude de prédilection.

Pour lier aux chapitres précédents ceux qui vont

suivre, il convient d'esquisser d'abord le génie du Nolain, tel que sa vie l'a fait connaître, et tel qu'il sert aussi à expliquer et sa destinée et ses théories. Cet examen nous conduira à celui de ses livres, et par la connaissance matérielle de ses travaux, nous deviendrons capables d'apprécier ses principes, ses doctrines dans leur nature intime. Une triple analyse développera donc à nos yeux :

I. Le caractère de Jordano Bruno ;

II. Ses oeuvres ;

III. Ses idées.

---

# LIVRE I.

## CARACTÈRE DE BRUNO.

### I

Ceux qui ont lu avec quelque attention la biographie de Bruno, malgré les disparates qu'elle a été obligée de retracer, n'auront pas de peine à déterminer le fond de son génie. La puissance qui distingue ce philosophe, puissance toute méridionale et singulièrement excitée au XVIe siècle,[1] c'est l'imagination. La tendance qui domine dans ses actes, l'ardeur des passions, ne semble qu'un effet de la vivacité de son imagination. C'est à ces deux traits qu'il faut rapporter l'épithète dont plusieurs critiques l'ont décoré, celle de chevalier errant de la philosophie moderne.

Qu'on ne se hâte point d'en conclure que Bruno n'eût ni raison ni esprit. Il était, quand il le voulait, en état de voir sainement, de décrire avec une ferme précision la réalité et ses côtés positifs. Adolescent, il

[1] Il suffit de se rappeler l'usage fréquent que Montaigne fait du mot de « fantasies, » ou « imaginations. » Fantaisie et opinion, imagination et croyance, sont des termes qu'affectionne un élève de Montaigne, Pascal. « Cette partie dominante de l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, est d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours. » (*Pensées de Pascal*, par M. V. Cousin, p. 136, éd. I.)

s'était plu et habitué à observer la marche des astres,[1] aussi bien que les coutumes et les dispositions des hommes. Il excellait à saisir les mœurs, et surtout les ridicules des personnes qu'il pratiquait, des pays qu'il visitait et qu'il aimait à comparer ensemble. Ses écrits abondent en témoignages du don si précieux de deviner les pensées d'autrui, et de connaître les sentiments par la seule physionomie. Ils abondent aussi en conseils rarement suivis de celui qui les donna, en appels énergiques à l'expérience, cette infaillible institutrice du genre humain qui parle ordinairement comme la nature même.[2] Il est impossible de nier qu'il ne sût concevoir et embrasser les objets avec vigueur, les pénétrer, les analyser et les recomposer, les confronter et les juger avec une égale facilité. On est tenté, au contraire, en bien des endroits de lui reprocher un excès de détails. Il ne se lasse de tourner et de retourner les problèmes, et d'en éclaircir les moindres faces. Il apporte à ces recherches la patience du naturaliste, la sévérité du mathématicien, la justesse d'un observateur aussi impartial qu'intéressé aux résultats de ses enquêtes. Quant à la finesse de son esprit, elle se manifestait par une brillante sagacité à démêler les rapports éloignés et cachés des idées, les différences dans les ressemblances, les analogies dans les diversités; puis par sa promptitude à rendre ces rapides

[1] Voy. par ex. BRUNO, *de Minimo*, l. IV, V. 1-4.

[2] Voy. par ex. BRUNO, *Opp. ital*, II, 55, 56, 75, 101 : « Dove l'*Esperienza* istessa ne *ammaestra* » « E certo et assai esperimentato. » « Abbiamo visto per esperienza; — .. per esperienza veggiamo. » — « Conoscemo apertissimamente che doviamo aprir gli occhi a quello ch' hanno osservato e visto, e non porgere il consentimento a quel ch' hanno conceputo, inteso e determinato. »

aperçus d'une façon frappante et originale. A une époque où la plaisanterie était presque une arme sérieuse et valait un argument, l'allure alerte et étincelante, d'une intelligence vive, toujours prête à la réplique, à la répartie, fort exercée à toucher l'endroit vulnérable, à y ajouter le sarcasme : toutes ces qualités étaient précieuses.[1] Ce qui empêche quelquefois de les reconnaître dans Bruno, c'est que sa mémoire le surcharge de notions empruntées soit à l'antiquité, soit à la scolastique, et que son esprit s'altère par le mauvais goût, par la propension à la prolixité et au clinquant. De même que son entendement n'est pas guidé dans la recherche du vrai par une méthode constamment sûre, de même sa parole, en exposant, en attaquant ou en défendant, n'est pas soutenue par un tact pur et délicat, par le sentiment naturel et éprouvé des nuances et des proportions. On dirait qu'il se délecte à prendre pour évidemment exact ce qui n'est à ses propres yeux qu'éclatant ou éblouissant;[2] et que, tout en professant pour le satirique Momus autant de répugnance que pour Timon le misanthrope,[3] il mêle à dessein le sel de Mercure et celui de Momus, et confond à plaisir le burlesque et le grotesque, le bernesque et le macaronique avec la verve élégante, avec le rire gracieux des bons comiques.

Le jugement, au lieu de donner à son imagination

[1] Les imperfections des systèmes qu'il prônait, tels que le pythagorisme ou le platonisme, ne lui échappaient pas, puisqu'il en plaisantait souvent.

[2] « Se non è *vero*, è molto *ben trovato*, II, p. 415. » « Se dunque non m'ascolti sotto specie di *dottrina* e *disciplina*, ascoltami *per spasso*, » II, p. 280.

[3] *Opp. ital*, I, p. 199.

une discipline, un frein, en était l'esclave : c'est dire que cette imagination était plus active que passive, et créatrice plutôt que copiste. Or, ici se dessine l'une des différences du poète au penseur. L'un s'abandonne au libre essor de sa fantaisie, l'autre met au service de la raison une faculté qui dès lors a pour unique fonction de représenter avec des couleurs éclatantes, sous un jour net et vif, ce qui est, ce qui a été, ce qui pourrait être. Il est permis, sans doute, il est commandé au philosophe aussi d'appeler l'imagination à son secours,[1] non-seulement pour mieux comprendre en rapprochant et en combinant, mais pour restituer aux choses leurs formes primitives, leur naïf langage; mais c'est à condition de poursuivre ses conquêtes, de perfectionner ses découvertes, de devancer et de préparer les solutions et les inventions, de deviner enfin d'un regard prophétique ce que les faits n'expliquent pas d'eux-mêmes. Quand au contraire l'imagination entreprend de travestir les faits, de les remplacer par des hypothèses qu'ils démentent, et par des systèmes arbitraires, par des créations belles et hardies peut-être, mais destituées de vraisemblance ; quand l'imagination est maîtresse absolue, elle court risque d'amonceler des chimères. Ainsi Bruno faisait sagement de suivre le vol de l'imagination, lorsqu'il voulait se figurer ou décrire l'immensité de l'univers, l'infinité des mondes qui peuplent les domaines majestueux de l'astronomie.[2]

[1] Mallebranche lui-même qui signale si habilement, dans sa *Recherche de la Vérité*, les abus de l'imagination et ses innombrables supercheries, ne pouvait s'en passer pour concevoir et pour orner ses pensées.

[2] Dans un temps où l'esprit humain ne pouvait pas encore s'appuyer sur

Il marchait à l'aventure en prétendant se donner une intuition semblable, soit des mystères de la nature humaine, soit de la nature bien autrement voilée de la divinité, deux ordres de connaissances qu'on n'acquiert qu'à force d'observation et de raisonnement.[1] Ce qui abusait Bruno, c'est que la raison qui médite et l'imagination qui contemple sont l'une et l'autre soumises à la loi de l'unité. L'esprit philosophique cependant y obéit d'une autre manière que l'inspiration du poète. Celle-ci étant moins laborieuse, plus séduisante et plus flatteuse, convenait davantage au métaphysicien de Nole. Talent essentiellement spontané, Bruno semble faiblir et chanceler toutes les fois qu'une réflexion patiente et silencieuse est indispensable, et qu'il importe de constater, de vérifier, de démontrer et non pas d'affirmer, de conjecturer, de conclure précipitamment. Quoiqu'il fût fort instruit, il était plus audacieux que studieux, plus spéculatif qu'observateur, plus porté à tirer de son propre fonds, à construire *à priori*, qu'à recueillir les données de l'expérience, et à en induire avec circonspection des règles et des principes. Il n'avait pas toujours souci de confronter le résultat de ses spéculations, avec les phénomènes et les événements qui composent l'histoire de la nature et de la société. Il craignait ou plutôt il dédaignait d'appliquer à ses propres con-

les découvertes incontestables de la science moderne, il était surtout permis de penser (avec Novalis) « qu'il n'y a point de mathématiques sans poésie. »

[1] Cependant c'est Bruno qui reprocha surtout à Aristote d'avoir bâti sur de vaines imaginations, sur des fondements et éloignés, réprouvés de la nature (I, p. 259, *rimosso dalla natura*). C'est lui encore qui voulait bannir de la science tous ceux qui n'y apportent que des fables et des métaphores, *che favoleggiano e metaforicheggiano* (II, p. 9).

ceptions cette critique sévère, cette impitoyable révision, sans laquelle les têtes les plus fécondes ne produisent en philosophie que des opinions éphémères. La science profite des lumières, des saillies, des aperçus d'un génie pareil; mais on ne peut dire qu'elle soit son ouvrage. Le service le plus solide qu'un Bruno puisse rendre, c'est d'embraser l'intelligence d'une flamme généreuse pour ce qui est noble et divin, d'un amour en quelque sorte platonique de la vérité idéale.

Néanmoins cette passion du vrai rencontrait chez lui un obstacle dans l'imagination même. Celle-ci l'empêchait en effet de se connaître lui-même, et le disposait à s'exagérer ses mérites et son pouvoir. Les illusions de l'amour-propre, les artifices de la vanité sont plus hostiles qu'on ne le croit à la sagesse et au savoir profond. Si Mallebranche fut bien inspiré en nommant l'imagination la folle du logis, Erasme l'avait été mieux encore en mettant Philautie dans le cortége de la Folie. L'orgueil, qu'il faut se garder de confondre avec la fierté, rend l'esprit aussi inquiet qu'arrogant, et jette dans l'âme, au lieu de la modestie et de la simplicité, la présomption, la morgue et d'autres ridicules du même genre.[1] La démangeaison de se louer soi-même était une sorte d'épidémie universelle au XVI[e] siècle.[2] Quel emploi fréquent du mot Phénix! Chaque pays,

[1] Il ne faut pas oublier que Bruno ne s'en déclare pas moins l'ennemi de la jactance et l'ami de la simplicité (par ex. II, p. 189, sq. *Opp. it.*). La parabole de la poutre et du brin de paille revient souvent à la mémoire, quand on étudie ce caractère.

[2] « La maladie de paraître, » disait le sieur d'Esné (*Baron de Faeneste*). «*Vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere,* » écrivait Bruno à la même époque (II, p. 83). Plusieurs fois ce philosophe blâme énergiquement l'*amor dell' apparenza*, déjà condamné par Dante (*Paradis*. XXIX, 27).

chaque ville en avait plusieurs; chaque personnage un peu considéré se croyait un Phénix. Les savants, en particulier, étaient aussi avides d'éloges que de connaissances. C'est un spectacle amusant que l'outrecuidance avec laquelle ils disputaient, contre tout venant, de tout et de quelque autre chose encore, *de omnire scibili.*[1] « Ma nature, disait Cardan, se trouve placée à l'extrémité de la condition et de la substance humaine, sur les confins des Immortels. » Même jactance, même suffisance dans Vanini, s'intitulant lui-même « le docteur le plus pénétrant, le philosophe le plus ingénieux, le prince des penseurs. »[2] Cette maladie, Bruno l'érigea pour ainsi dire en théorie.[3] « L'homme, dit-il, ne peut célébrer convenablement les choses divines; mais il peut, par la hardiesse de ses efforts, se magnifier lui-même devant ses semblables.[4] » Cette impatience d'anticiper sur le suffrage de la postérité, et de transformer un présent sombre en un avenir glorieux, cette humeur fanfaronne, si ordinaire à l'âge de jeunesse de l'esprit moderne, choque durement dans un philosophe qui flétrit quelquefois avec une haute éloquence, les airs tranchants et le ton impérieux des scolastiques et des humanistes, ses adversaires. Rien n'atteste plus claire-

[1] Il ne faudrait pas pour cela identifier ces auteurs avec les sophistes, ni les traiter comme ils traitaient Aristote.

[2] Voy. *Fragments de philos. cartés.*, par M. V. Cousin, p. 61.

[3] Aussi Toppi, Maffei, J.-B. Carpzov (*Paradox. Stoic. Ariston.* II, 171), mettent-ils Bruno au nombre des charlatans.

[4] II, p. 385. C'est en tout la maxime contraire à celle de Descartes : « *Bene qui latuit, bene vixit* » (Ovid. *Trist.* III, 4). Voy. Bruno, *de la Causa*, ép. dédic. : « *Io odiato da stolti,* » ch. La fierté d'être Italien est un des traits caractéristiques de sa physionomie. « L'Italien, dit-il, parle, raisonne avec qui a de l'entendement » (II, 311).

ment la plus fâcheuse des ignorances, celle des vices et des limites de l'entendement humain. Qui donc, si ce n'est le philosophe, doit s'enquérir de la réalité, quelque attristante qu'elle puisse paraître? qui doit se mettre, plus que le penseur, en garde contre les fascinations mensongères de l'imagination appliquée à gonfler, à farder le moi? « Que te sert d'être connu du monde entier, si tu meurs sans te connaître toi-même?

> Illi mors gravis incubat,
> Qui notus nimis omnibus et
> Ignotus moritur sibi.[1] »

Ce même empire de l'imagination est aussi la source principale de l'inclination que Bruno avait pour les paradoxes. Il les affectionnait, non-seulement parce qu'il était mécontent de l'ordre établi, mais parce qu'il parvenait ainsi à surprendre, à faire sensation. L'écueil des gens d'imagination est de préférer le neuf au solide, ou de revêtir du moins le vieux de formes étranges.

Les hasards des voyages sont une des choses les plus agréables à cette sorte d'esprits. Bruno avait en aversion l'uniformité d'une existence réglée par des habitudes et des directions invariables. De même qu'il se plaisait à entrecouper ses dialogues et ses traités d'anecdotes et de citations piquantes, de même il s'exposait volontiers à une vie errante et vagabonde. *Vita vaga, desultoria, incerta*, dit Brucker. Il semble que

[1] Ces vers de Sénèque (*Thyeste*) étaient la devise de Descartes. Ajoutons que le mérite qui recommanda la philosophie française avant Descartes fut précisément la conviction énoncée par Charron en ces mots : « Se cognaistre est la première chose » (*Sagesse*, ch. 1).

le romanesque et même le factice fussent nécessaires à l'activité de son âme. Les émotions du pèlerin, du *condotiere* philosophe, étaient ce qui satisfaisait le mieux une avidité de ce genre.

On peut croire aussi que Bruno ne fuyait pas les aventures d'amour, puisqu'on l'entend plusieurs fois tirer vanité de ses bonnes fortunes. Certains biographes le gourmandent de n'avoir pas détesté le beau sexe à l'exemple de l'imberbe Paracelse,[1] de s'être comparé à un satyre barbu, *barbatus satyrus*, et vanté, comme Marot, d'avoir été aimé

> De mainte nymphe et mainte noble fée.
> *Peramarunt me quoque Nymphæ.*

Ces écrivains[2] jugent Bruno plus sévèrement que Vanini, selon lequel le but de la vie et de la sagesse se trouve résumé dans ces vers de l'*Aminte :*

> Est perdu tout le temps
> Que l'amour ne nous prend.
>
> *Perduto è tutto il tempo*
> *Che in amor non si spende.*

On est allé jusqu'à déclarer que ses mœurs furent cyniques, n'alléguant d'autre preuve qu'un mot mal entendu,[3] *ce qui est agréable est permis, quid libet*

[1] PARACELSE, *de l'Origine*, etc. (en allem.), I, c. III, p. 191.

[2] Voy. LACROZE, *Entretiens*, p. 325-326. Et, comme justification, HEUMANN, *Act. philos.*, P. IX, p. 401.

[3] NICERON, *Mém.*, t. XVII, p. 207. *S'ei piace, ei lice* se trouve t. II, p. 202; mais ces mots sont tirés de l'*Aminte*, et au surplus appliqués ironiquement à l'âge d'or. On se souvient que Dante dit : Cette sorte de loi fut promulguée par Sémiramis, pour couvrir le crime d'assassinat commis par elle sur Ninus, son mari (M. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire de la Vie et des OEuvres de*

*licet*, et ne balançant pas à interpréter ce mot dans le sens où Gargantua l'entendait : *fay ce que vouldras*.[1] On a présenté enfin Bruno comme un frère, un disciple d'Arétin, de cet impudique et impudent Arétin qu'un siècle où, selon l'expression de Joseph de Maistre[2], on vit le trône pontifical occupé par « des mauvais sujets, » eut la honte de surnommer le divin. Protestons contre cette parenté avec un écrivain qui n'avait de Dieu que le titre, et dont le style était de Satan, *diabolico stil', titol' divino !*[3] Bruno vivait noblement ; il n'employait pas sa plume à la peinture complaisante des plus sales débauches ; il fit de son imagination un usage tout opposé, il préconisa mille fois, dans le langage de Pétrarque, les délices de l'amour intellectuel, les aspirations enflammées de l'union mystique des âmes entre elles et avec Dieu.[4] On aurait grand tort, on commettrait une véritable injustice en l'assimilant aux écrivains de l'école de l'archevêque della Casa. En laissant échapper, pour divertir le lecteur, des propos trop libres, quelquefois

*Dante*, p. 589). On doit se souvenir aussi d'un adage alors vulgaire : *Lasciva est nobis pagina, vita proba.*

[1] Rabelais, I, ch. lvii.

[2] *Du Pape*, ch. xiv.

[3] « ... l'Aretino con sua setta trista,
» Che bevetter di Cinici in cantina. »
Campanella, *Poes.*, p. 102.

Le mot *diabolico stil'*, *titol' divino* est de J. B. Marino.

[4] « L'Amore intellettuale e speculativo, » II, 320. « Amore eroico, » 321. « Am. contemplativo e spirituale, » 328. « Furore razionale, superiore, divino ; una certa divina attrazione, » 329. — « L'ardente desio delle cose divine, » 332. « L'alto amor, » 405, etc., etc., II, p. 329. — Bruno dit que la beauté purement physique ne l'a jamais plus ému qu'une statue ou un tableau ; ce qui peut signifier soit peu, soit beaucoup (Voy. Alfieri, *Vita*, ép. ii, c. 2), mais ce qui doit indiquer ici un empire faible.

obscènes, il cédait sans remords au goût de l'époque, il sacrifiait sans y réfléchir à l'esprit dont Boccace, l'Arioste, le Bembe, Sadolet, Tansillo avaient imprégné la littérature italienne. Il partageait le préjugé de ces poètes qui se croyaient le droit de dédaigner, en leur qualité de poètes, les lois de la morale ordinaire, disant que ce qui était défendu au bœuf était permis à Jupiter, *quod licet Jovi, non licet bovi.*[1] Il se persuadait que la licence poétique autorisait les images indécentes, ou, comme on disait en France, paganiques. Il savait du reste, comme Le Loyer,[2] que « le docte et bénévole lecteur excuse facilement quelques petites gentillesses lascives meslées avecques choses sérieuses et doctes, » sans se scandaliser de « quelques pensées bien gaillardes. » Bruno admet d'autant plus aisément cet impur alliage, qu'il se propose, dans son for intérieur, les plus graves desseins. Il estime utile d'égayer ses auditeurs, de les divertir afin de les gagner à ses projets sérieux. Ainsi il espère leur rendre aimable la spiritualité que recommandent les moralistes rigides, la patience et l'abstinence du Portique, la chasteté d'Hypatie, la justice et la vertu telles que Platon les définit. Il ne serait donc ni sensé ni équitable de conclure, de quelques écarts de parole et de goût, à un enseignement dépravé, ou à une conduite déréglée.

Il est deux espèces d'imaginations : celles qui sont tendres et mélancoliques, celles qui sont ardentes jusqu'à l'impétuosité. Les défauts qu'on vient de repro-

[1] Jupiter avait enlevé Europe, déguisé en taureau.
[2] Auteur de *la Nephelococugie*, 1578, préf. (*OEuvr. poét. fol.*)

cher à Bruno prouvent que son imagination appartenait à la seconde classe. C'était là le mobile d'une activité étonnante, d'une énergie infatigable, d'un continuel besoin de changer de place,[1] d'une soif inextinguible d'apprendre et d'instruire,[2] d'une vive antipathie pour l'indolence et pour ce qu'on a nommé improprement le *far niente*.[3] Les discours de Bruno, ses ouvrages, ses lectures, ses moindres actions annoncent un véritable Italien du XVI[e] siècle, qui avait pour principe, comme Machiavel, qu'il valait mieux se repentir d'avoir agi que de n'avoir rien fait,[4] et qui ne trouvait pas, comme Berni, ses délices à rêvasser dans son lit.[5] Certes, Bruno n'était pas moins jaloux que Paracelse[6] de garder intacte l'originalité de son génie; mais il n'avait pas recours au moyen du philosophe suisse, qui consistait à ne lire aucun ouvrage étranger. Renouveler chaque jour la masse des impressions et des réflexions par la double assistance de la nature et des lettres; transmettre avec le même zèle ses conceptions, communiquer ses émotions au monde entier; combattre et conquérir, subjuguer et emporter, toujours sous les

[1] « *Insofferenza dello stare,* » dit Alfieri, dont le caractère ressemble tant à celui de Bruno (*Vita*, p. 79).

[2] « *Il suo desio consiste più in imparare che in insegnare,* » II, 86.

[3] « *La somma perfezione è non sentir fatica e dolore,* » etc., II, p. 198. Le *Spaccio*, par exemple, est rempli de sarcasmes sur l'oisiveté, sur celle des gens occupés comme sur celle des gens désœuvrés (II, 199-207).

[4] « *Val meglio pentirsi di aver fatto che pentirsi di non aver fatto.* »

[5] » . . . . . . . . . . . e'l suo diletto
» Era non far mai nulla e starsi in letto. »
(*Orl. amor*, ch, LXVII.)

[6] « *Es ist offenkundig dass ich in zehn Jahren kein fremdes Buch gelesen* » *habe.* » (I, p. 131.)
« *Meine Liberey vermag nicht zehn Blætter.* » (PARACELSE.)

armes, toujours sur la brèche ; voilà la vie de Bruno, vie aussi agissante, aussi ardente que son système est contemplatif et abstrait. Le feu qui dévorait son âme réclamait une aussi abondante nourriture, et le poussait à d'incroyables témérités. A la veille de retourner en Italie, il écrivait : « Malgré l'iniquité du sort qui depuis l'enfance me poursuit sans relâche, j'aspire sans varier, sans me lasser au but de ma carrière ; je sens mes souffrances, mais je les méprise ; je ne recule point devant le trépas, et mon cœur ne se soumettra à nul mortel. »[1] Cette énergie altière ne connaît pas la modération, le triomphe de la sagesse, suivant Tacite ;[2] elle a tous les caractères de cette imprudence juvénile que Descartes prit en si grande compassion, *improvidæ juventutis*.[3]

Les traits de plaisanterie qu'il lança chemin faisant contre le christianisme, contre le catholicisme (nulle part il n'institua une controverse véritable), mettent principalement au jour cette audacieuse imprévoyance, et ce dédain extravagant pour les nécessités pratiques,

[1] « Et nos, quantumvis fatis versemur iniquis
» Fortunæ longum a pueris luctamen adorsi,
» Propositum tamen invicti servamus et ausus,
» Queis vel forte Deo tantummodo teste valemus,
» Vel non usque adeo ægroti sumus atque sopiti
» Vel certe sensum morbi retinemus, et ultro
» Temnimus, et mortem minime horrescimus ipsam,
» Viribus ergo animi haud mortali subdimus ulli. »
(*De Mon., num., et fig.* I, 38 sqq.)

Ce mépris plein de colère est commun aux novateurs de cette époque : « Il me plaît, s'écrie Kepler, d'insulter aux mortels par une confession ingénue... Le sort en est jeté ; j'écris un livre qui sera lu par les contemporains ou par la postérité, peu importe ! » (*Harmon. mundi*, initio.)

[2] « *Retinuit, quod est difficilimum, ex sapientiâ modum.* »

[3] *Ep. ad Dinet.*

sur lesquelles l'imagination lui donna le change. On a vu qu'il renfermait la religion dans les limites d'une législation morale, d'une autorité sociale, et non scientifique; on a vu aussi qu'il distinguait quelquefois la vraie piété d'une vaine et stérile foi.[1] Il importe de faire remarquer qu'il oublie plus souvent de discerner les vérités fondamentales de la Révélation, d'avec les erreurs et les abus que les hommes y mêlent. Il arrive plus d'une fois, qu'après avoir déclaré la Sainte-Ecriture le produit de l'inspiration divine, une source de savoir et de force céleste, il ose l'interpréter et l'exploiter dans un esprit bien éloigné de l'humilité et de l'obéissance évangélique. C'est en disciple de l'école d'Alexandrie,[2] et non point du Christ, qu'il entreprend de retrouver dans l'histoire sainte les mythes et les dogmes de l'Orient ou du polythéisme grec. En d'autres moments, au lieu de continuer cette tentative de philosophie religieuse, il a l'ambition de purger la croyance chrétienne de toute doctrine qui ne se lie pas directement à l'application, à la conduite de la vie. Des problèmes redoutables, tels que les peines de l'enfer, la fin du monde, ne font, dit-il, que troubler la paix de la société et éteindre la lumière de l'intelligence, sans profiter aux mœurs.[3] Une telle variété de directions démontre

[1] Par ex., II, p. 249 : « *La vana religione, la stolta fede dalla vera e sincera pietade.* »

[2] Son entraînement pour cette école est cause de la plupart de ses attaques contre le christianisme. Il n'a pas, à la vérité, la prétention d'y substituer une théologie, une religion païenne; mais comme Porphyre élevait franchement la philosophie au-dessus des superstitions populaires du polythéisme, Bruno n'hésite pas à préférer la théologie naturelle de la raison.

[3] « Humanam turbant pacem sæclique quietem,
» Extinguunt mentis lucem, neque moribus prosunt. »
(*De Innum. et Imm.*, p. 608.— *Id.* p. 464, c. 2.)

que Bruno ne savait pas toujours bien tout ce qu'il voulait. Est-il surprenant que ses contemporains l'aient souvent mal entendu? Il lui prêtèrent des intentions fort étrangères à sa volonté; ils supposèrent qu'il avait dessein de détruire les fondements d'un édifice, dont, disaient-ils, Luther avait démoli le toit et Calvin abattu les murs; ils le crurent aussi « éclos de l'œuf pondu par Erasme. » Et sur quels faits cette supposition était-elle assise? Sur ce qu'il s'aventurait à parler, après tant d'autres, familièrement, irrévérencieusement, de ce qui forme l'objet sacré de la reconnaissance et du culte chrétien. On lui reprochait d'avoir désigné Jéhova par l'expression: *Divinité des Hébreux;*[1] saint Pierre et les autres disciples par celle-ci : *Simon-Pierre et d'autres Galiléens*. Ces expressions, malgré le blâme qu'elles peuvent encourir, manifestent cependant plus d'indifférence que de mépris ou de haine, et sont plus excusables dans un écrit en vers; elles paraissent d'ailleurs fort innocentes auprès du langage des philosophes du dernier siècle. Elles attestent enfin qu'il manquait à Bruno, comme à la plupart des penseurs de son époque, ce sentiment de la réalité et ce sens en quelque sorte politique, par lequel ceux mêmes qui désapprouvent, respectent et conservent ce qu'ils sont incapables de rempla-

[1] « *Hebræorum numen* (*de Monade*, p. 3). *Simon Petrus et Galilæi alii* (p. 64). » On cite aussi ce vers :

Fabula quæ vitæ rationem evertit et usum.
(*De Immenso*, VI, c. 2, p. 513.)

Mais *Fabula* n'y doit pas signifier toute la religion, la religion même; ce terme s'applique à un dogme particulier. Bruno ne traite nulle part le fond et l'essence de la religion de fable, de chimère, ni surtout d'imposture. Il proteste au contraire souvent avec une vigueur éloquente, de son respect pour ce qui fait la règle et la force morale de l'immense pluralité des hommes.

cer. Bruno est un exemple de plus de la distance qu'il y a du philosophe au sage.[1]

Peut-être son imagination est-elle aussi une des causes de ses vives préventions contre Aristote. L'auteur grec, protégé par l'école dont la sécheresse augmentait, à mesure qu'elle se condamnait à l'imitation servile des Thomas-d'Aquin et des Albert-le-Grand, ce logicien d'une sévérité si inflexible était trop froid pour Bruno, trop précis, trop rigoureusement didactique. Il lui fallait des allures plus dégagées, des procédés moins réguliers et moins scrupuleux. Il lui répugnait de subir le joug d'aucun maître, pas même de Copernic.[2] « Je suis, dit-il, à raison de mon naturel et de mes habitudes, trop entêté peut-être de mes opinions. »[3] A cet égard il se connaissait et s'appréciait lui-même avec justesse. Possédé et gouverné par une imagination inquiète, il était en même temps doué d'une volonté intrépide, et opiniâtrément attachée au même objet.

---

[1] Il ne lui était pas défendu de relever les préjugés en matière de religion; mais il y substitue des préjugés philosophiques, des *idoles* à sa façon, pour parler comme Bacon. Il se moque spirituellement des théosophes, des alchymistes, de la pierre philosophale (par ex. II, p. 283, *Opp. it.*); et en même temps il lui échappe d'écrire qu'il n'est pas impossible d'ensorceler les personnes absentes et même des morts (*de Minimo*, p. 74). Par cette contradiction, il rappelle Cardan, qui, tout en s'avouant peu dévot (*parum pius*), se plaisait à raconter que, sur la recommandation de son père, il avait coutume de dire, le premier d'avril, à huit heures du matin, un *Pater* et un *Ave Maria*, et qu'il obtenait, ensuite, toutes les grâces qu'il demandait à Dieu (*de vitâ suâ*, ch. XIII et XXXVII).

[2] « Al che rispose il Nolano, che lui non vedea per gli occhi di Copernico, nè di Tolomeo, *ma per i proprii* » (I, p. 126.)

[3] « *Pro more ingenii mei, nimis forte amore mearum opinionum raptus.* »

## II

On chercherait donc en vain dans ce caractère si ferme, mais si peu mesuré, les mérites qui font la gloire des magistrats défenseurs de la liberté légale, des de Thou, des P. Pithou, des Peiresc, des Domat, c'est-à-dire l'impartialité. Mais on doit lui reconnaître une qualité presqu'aussi rare, une courageuse sincérité, une franchise sans réserve. La retenue mise à la mode par Erasme lui était inconnue; la duplicité à laquelle l'intolérance réduisait un si grand nombre d'écrivains lui était antipathique. Il ne consentait pas à cacher le manteau de philosophe sous l'habit du moine. « La sincérité, dit-il, la simplicité, la vérité, voilà tout ce que j'ambitionne. » Et ailleurs : « Jordano donne le nom propre à tout ce que la nature a investi d'une existence propre. »[1] Aussi repousse-t-il la distinction devenue banale entre la vérité philosophique et la vérité religieuse. Il juge impossible qu'une même chose soit à la fois vraie et fausse. « La vérité, à son avis, est une et unique, comme elle est infaillible par son évidence; elle n'est autre chose que la substance des êtres, et l'être même. » Point de compromis, point de subterfuge commode! Arrière le sophisme qui jette une doctrine au public, et réserve aux initiés une doctrine contraire! Honte au philosophe qui tolère la question, *des deux vérités laquelle est la vraie?* ou qui redit

[1] *Opp. ital.*, II, p. 402, 403, 407.

sérieusement la maxime de Cremonini : *Entre nous comme il nous platt, au dehors comme c'est l'usage, intùs ut libet, foris ut moris est!* Tous les biais qui avaient sauvé Pomponace et Francois Zorzi paraissaient des lâchetés à Bruno.[1] Il est même important d'ajouter qu'il outra ce principe excellent, et qu'il n'eut pas entièrement raison sur le fond du problème dont les écoles étaient agitées alors, les rapports de la science et de la foi. Sans doute, la distinction des vérités de l'ordre philosophique et de l'ordre religieux n'est pas fondée dans la nature des objets; sans doute, en réalité une chose est ou n'est pas, n'a que tel ou tel autre caractère. Mais cette même distinction repose sur la multiplicité des manières dont la réalité est envisagée et jugée par l'esprit humain, en d'autres termes sur la forme et les modes de la connaissance.[2] La connaissance peut et doit varier selon le point de vue que le spectateur occupe; et Bruno lui-même convient qu'une même chose peut être considérée sous différents aspects.[3] On peut parler et décider au nom de Dieu, avec l'autorité d'une révélation surnaturelle; on peut étudier avec les seules lumières de la raison humaine. Il y a plus : en tant qu'homme, regardez-vous avec la raison réfléchie? ou bien, avec cette raison instinctive qu'on appelle sensibilité et bon sens? Les apparences, les manifestations de la réalité ne sauraient être en

[1] *Opp. it.*, I, p. 264, sq. Voy. P. I, p. 35.

[2] On a de tout temps, même dans les ouvrages pratiques, tels que les *Institutes* de Justinien, discerné la réalité extrinsèque de la façon de penser, *veritas* et *opinio*, ἀλήθεια et δόξα· *Ad rem, ad hominem*, disent les rhéteurs aussi bien que les logiciens.

[3] « *La considerazione di una cosa si può prendere da diversi capi* » (I, p. 260).

elles-mêmes ni contraires, ni contradictoires; elles doivent être différentes, et leurs différences, leurs contrastes font la beauté des œuvres divines, le charme de la création. Les manières de saisir et d'exprimer ces variétés, ces variations, doivent à leur tour changer d'un individu à l'autre; telle a été encore la volonté de Dieu, et elle n'est pas moins admirable pour qui contemple les opinions d'un point de vue élevé. « La vérité est une, l'univers est un, la science de même doit être une, universelle et cosmopolite. » — Oui; mais les développements de la vérité sont-ils donc uniformes? Les intelligences des hommes se ressemblent-elles plus que leurs visages, leurs traits et leurs couleurs?... L'autorité ecclésiastique, alors autorité unique en matière d'opinions spéculatives, proclamait pour sa part la même maxime que Bruno; ce qui entraînait une guerre formidable, chaque fois qu'il se présentait une diversité, une opposition entre tel article de foi et tel point de philosophie![1] Pendant que l'Eglise déclarait entièrement faux ce qui, dans la science, différait des décisions canoniques, Bruno exigeait que l'Eglise même acceptât de la philosophie, les versions, les explications

[1] Les philosophes de la Renaissance ne pouvaient pas oublier ces paroles de Pomponace : « *Hæc non sunt communicanda vulgaribus, quoniam horum arcanorum non sunt capaces. Cavendum est etiam cum imperitis sacerdotibus de his habere sermonem.* » Le philosophe de Bologne s'exprime ainsi sur la page où il divise les hommes en *religiosos* et en *philosophos*, les opposant les uns aux autres, *tanquam stultos sapientibus*. « *Philosophi enim soli sunt Dii terrestres, et tantum distant a cæteris, cujuscumque ordinis sive conditionis sint, sicut veri homines ab hominibus pictis* » (*De Incantat*, p. 243. — p. 53.) Les philosophes de notre temps doivent se rappeler cette pensée de Malebranche : « Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi... La vérité nous parle de diverses manières; mais certainement elle dit toujours la même chose » (*Entretiens sur la Métaphysique*).

que celle-ci donnait de telle partie de la création. Un si triste malentendu ne pouvait que tourner à mal : les uns tentèrent de « crever les yeux à la raison; »[1] les autres osèrent accuser la révélation chrétienne d'étroitesse et d'erreur. Remercions-en Dieu, auteur de l'esprit humain, aussi bien que des secours dispensés par l'Eglise : la question a été mieux posée, mieux résolue depuis Bruno. Non-seulement le domaine de la grâce a été séparé de celui de la nature, mais l'enseignement des études concernant les choses de ce monde, a été remis en d'autres mains que celles qui sont appelées à bénir, à guérir l'âme, à la conduire par l'amour divin aux demeures éternelles.[2]

La franchise de Bruno devait être excessive, n'étant point tempérée par la prudence. La prudence, rarement recommandée par lui,[3] trop recommandée à son sens par Aristote, ne lui semblait que pusillanimité. La politesse dont il se piquait outre mesure,[4] et qu'il était loin de bien entendre, pouvait en certaines conjonctures tenir lieu de prudence; mais elle était trop inégale. Parfois même elle était impertinente, et faisait place aux aménités à la Scaliger, aux personnalités, aux gros mots. Bruno qui savait « gracieuser, » ne savait pas moins injurier et brutaliser; il traitait ses adversaires aussi rudement quelquefois que ce Paracelse si renom-

[1] Expression de la reine Christine de Suède.

[2] La tactique de Pomponace ne réussissait plus, du reste, depuis qu'un plaisant avait proposé d'absoudre Pomponace comme homme, de le brûler comme philosophe (BOCCALINI, *Ragg. di Parnasso*, centr *I. rag.* XC).

[3] II, p. 195, *Opp. it.*

[4] I, p. 179. « *La professione di vincere in cortesia quelli che facilmente posseano superarlo in alto.* »

mé pour sa grossièreté.[1] Si son esprit tenait de Rabelais, son âme avait quelques éléments de l'âme de Dante, principalement l'impatience, la colère. Il n'ignorait pas combien la bile avait d'empire sur sa raison, car il plaçait très-haut l'égalité d'humeur et le sang-froid, qu'il appelait une « solide cuirasse de patience.»[2] Il savait que la colère avait fait faire un solécisme à Minerve. Toutefois, en d'autres instants, il était disposé à excuser cette promptitude, cette véhémence extraordinaire, comme le signe d'une généreuse indignation, d'une sincérité magnanime. « Je n'attaque, ni n'offense jamais, disait-il, mais je crois avoir le droit de repousser les outrages; je venge mes opinions, et non ma personne.»[3] La gaîté, que l'irascibilité n'excluait pas, se joignait à la franchise, pour en rendre souvent l'expression plus blessante et plus inconsidérée.[4] Partout on a à déplorer le manque de jugement, de cette faculté humble mais si nécessaire, à laquelle Bruno préférait les dons plus splendides qui composent le luxe de l'esprit.

Ce qui m'afflige plus que le reste, avait dit Pétrarque, c'est que les jugements parfaits sont si rares,

[1] Discortese, I, p. 183; I, p. 167, 176. « *Con alquanto di collera rispose al riso* » II, 219. — Si Aristote est pour Paracelse « un polisson, un gamin, un bousilleur » (*Opp.* I, p. 38, 261), il est pour Bruno le plus stupide des philosophes (*De Minimo,* p. 49).

[2] « *Toleranza di spirito,* » II, p. 387; I, p. 176, 179 — « *Buona corazza di pazienza,* » II, 10. Cf. *de Umbris idear.*, p. 297 : « *Minus enim durantia et magis impatientia, quo magis subtilia promptioraque sunt ingenia.* »

[3] II, p. 219. C'est de la même manière à peu près que Th. de Bèze excuse « la véhémence » de Calvin (*Vie de Calvin*). Bruno défend la philosophie déprisée, *la filosofia spregiata,* comme Calvin avait protégé « les affaires de Dieu. » Bruno n'oubliait pas de faire remarquer à ses antagonistes les inconvénients d'une semblable disposition (par ex. II, 85, *troppo precipitoso*).

[4] Il est superflu de rappeler combien il abuse de la gaîté et de la raillerie.

Or questo è quel che più ch' altro m'attrista
Che i perfetti giudizj son sì rari.

Cette plainte doit se renouveler quand on examine le style de Bruno qui réfléchit toute l'organisation de son génie et de son temps. Dans ce temps, en effet, naissaient ou grandissaient les Marino, les A. Bruni, les Preti, les Achillini, les chefs des *Seicentisti*, que Campanella proclama les corrupteurs de la république des lettres.[1] Pétrarque et Dante, jadis les deux yeux de la littérature italienne,[2] commençaient à être délaissés pour l'Arioste et le Tasse; et dans ces derniers on admirait de préférence les jeux de mot, les images maniérées, les oppositions sans vérité, et ces comparaisons bigarrées qui produisaient l'effet « de diamants sur une robe de chambre. »[3] Bruno, aussi épris de Sénèque que de Lucrèce, se permettait en toute sécurité cette recherche d'antithèses guindées et prétentieuses, la croyant ou la disant fondée sur une certaine théorie des contraires et de leur alliance.[4] La nature abonde en contrastes, pensait-il; pourquoi le langage ne s'appli-

« *Voglio prender spasso,* » et en disant cela, il prend toutes sortes de privautés.

[1] *De Libr. prop.*, p. 67, sq.

[2] « *I duoi lucidissimi occhi de la nostra lingua.* » BERN. DI GIUNTA (Ven. 1532).

[3] BALZAC. — Métastase, l'admirateur du Tasse, ne peut s'empêcher de lui reprocher « alcuni *concettini* inferiori alla elevazione della sua mente » (*Lett. sul Tasso*). Les *concetti* répondaient aux *agudeças* de l'Espagne, aux *pointes* de la France, aux *puns* anglais.

[4] I, p. 222, *it.* « C'est la faute d'Adam que cette réunion des choses les plus opposées » (II, p. 219).

querait-il pas à heurter les mots les uns contre les autres, comme il combine les vers avec la prose; le tout afin de faire sur l'esprit une plus vive impression? Ce cliquetis de tours métaphoriques, plus souvent bizarres que pittoresques, cette fusion du sublime et du bouffon éloignait de plus en plus de la justesse et de la sobriété. Cette plénitude verbeuse, cette intempérance d'allégories incohérentes, de similitudes, de digressions, de descriptions, répandait quelque chose de pompeux et de subtil à la fois, de naïf et de contourné, et qu'on ne saurait mieux définir que Pétrone ne l'avait fait en nommant cela, « un langage plus poétique qu'humain. »[1] De Thou caractérisa ce mauvais goût, en l'appelant « style gascon, »[2] c'est-à-dire où l'expression franche est sans cesse immolée à une trouvaille de bel-esprit, où la vérité la plus respectable est souvent sacrifiée à un bon mot.[3] Ceux qui ne sont pas au fait des lettres d'alors, se représenteront difficilement la profusion de paroles qu'entraînait cet étalage de fleurs et de figures, cette surabondance de synonymes, d'épithètes vides et fades, cette richesse monotone et fatigante qui paraissait à Bruno, « une veine copieuse et large de prose longue, courante, grande et énergique, et comme un ample canal, comme un vaste

[1] « *Loqui magis poetice quam humane,* » dit Pétrone, en parlant d'Eumolpe.

[2] « *Stylus tanquam nimis crebro figuratus, tumidus et* VASCONICE *ampullatus* » (*Hist.*, l. XCIX, anno 1590).

[3] A Naples, ainsi qu'à Madrid, on cessait d'appartenir à la classe cultivée, *los cultos*, si l'on n'appelait pas le Mançanarès le duc des ruisseaux, le vicomte des rivières; la lune, la grande omelette de la poêle céleste; le soleil, le grand duc des chandelles; les étoiles, des zecchins brillants; les vents, des postillons d'Eole; le Vésuve, le grand-prêtre des Monts (Voy. par ex. BRUNO, I, p. 149; II, p. 355, *Ital.*)

fleuve.[1] » Il faut entendre sur ces défauts les plaintes d'Erasme,[2] et celles de Bacon[3] qui sont moins légitimes. Il faut, pour se les expliquer, se souvenir des plus graves événements de l'époque. Les mœurs rendent seules un compte satisfaisant des vicissitudes du langage. La Réformation devait contribuer au faux goût plus encore que la Renaissance. Celle-ci entretenait la passion, l'ambition de l'éloquence cicéronienne; mais celle-là donnait la manie de la prédication et de la controverse.[4] Le commun résultat fut un ton déclamatoire, contre lequel Bruno ne se lassa lui-même de déclamer avec une chaleur presque fébrile,[5] avec une redondance périodique, où la tautologie et la paraphrase noyaient l'idée sous le flot tumultueux des citations, des invectives, des exhortations et des plus hypothétiques raisonnements.

Ce désordre fastidieux s'était accru par le mélange

[1] « *Una copiosa e larga vena di prosa lunga, corrente, grande e soda, onde non come da un arto calamo, ma come da un largo canale, mandi i rivi miei* » (I, p. 126).

[2] « *Decem annos consumpsi in legendo Cicerone*; — Ὄνε, *asine*, » ERASME. — (J. M. BRUTUS, *Epist.* p. 596).

[3] « This distemper seated in the *superfluity* and *profuseness of speech*.... *The heat and efficacy of preaching*... In summe, the whole inclination and bent of those times was, rather about *copie*, than weight. Here we see the first distemper of learning, when men study *words* and not matter, » (BACON, *Advanc. of learning*, VI). — *Copie*, dit l'Anglais ; *copiosa vena*, avait dit l'Italien.

[4] On sait quelle réponse le Bembe fit à Landi, quand celui-ci lui demanda pourquoi il n'allait jamais au sermon, pas même en carême : « *Che vi debbo io fare? Percio chè mai altro non vi si ode che garrire il dottor Sottile contra il dottor Angelico, e poi venirsene Aristotile per terzo a terminare la questione proposta* » (LANDI, *Paradossi*, l. II, § XXIX). — Les uns disputaient à l'église, *pro et contra*, à la manière des scolastiques ; les autres (dit Rabelais) « en la manière des académicques, par déclamation » (II, XVIII).

[5] « *Troppo effuso*, » dit-il lui-même (II, p. 222, cf. I, 217), et c'est là ce que D. Clément rend par « affluence de mots et force d'imaginative » (*Bibl. curieuse*, t. V, p. 306).

de l'antiquité païenne et de l'antiquité chrétienne. L'amalgame de la mythologie et de l'Evangile, du profane et du sacré, loin de sembler un anachronisme contraire au goût, sinon à la piété, était recherché comme un ornement de grand prix. La dévotion la plus rigide n'était pas scandalisée de voir comparer et confondre Minerve et la Vierge Marie, Apollon et le Christ, les Trois Grâces et la Trinité, l'ambroisie ou le nectar et le pain ou le vin de l'Eucharistie. Chez Bruno,[1] à qui cette bigarrure de costumes, de mœurs et d'idées plaisait d'autant plus, qu'il y voyait une preuve de l'unité des conceptions et des institutions humaines, d'autres causes fortifièrent la pente à l'exubérance et à l'obscurité, dans laquelle une imagination déréglée devait le précipiter inévitablement. L'art de Lulle avait ajouté ses arguties aux pratiques de raffinement et de subtile barbarie contractées dans l'institut de St.-Dominique, et si souvent combattues et raillées par ce même Bruno.[2] Une influence opposée dut produire un

[1] *Hocque pacto cothurnos haud raro adaptasse socco, junxisse equos gryphis* » dit Brucker, (IV, p. 54). C'est par système que Bruno associe ces oppositions, les nymphes et les fées, les sylphides et les amazones, Hercule et Amadis, le péché d'Adam et le crime de Prométhée, Alcibiade et Saint-Jean, Alcibiade le Saint-Jean de Socrate, Saint-Jean l'Alcibiade de Jésus-Christ, la Sapience et l'Enéide, Ovide et Salomon (II, p. 242), la Providence et le destin (*la providenza del fato, la provida natura*, II, p. 13, 47, 351, 52), la Trinité et les trois déesses sur le mont Ida, c'est-à-dire la majesté, la beauté, la sagesse, etc., etc. C'est un effet philosophique, et non point un effet oratoire qu'il voulait produire. Là où le lecteur vulgaire n'admirait qu'un rapprochement littéraire, une hardiesse d'érudit, Bruno s'était proposé un but métaphysique ou théologique.

[2] Par ex. I, p. 15, 217, 220; II, 404. « *Parole posite in distillazione, passate per lambico, digerite dal bagno di Maria e sublimate in recipe di quinta essenza* » (I, 217). — Il est probable que l'obscurité de Bruno est quelquefois volontaire.

« . . . . . . . Non hæc fercula vulgo (dit-il),
« Porrigimus, porro hinc ad malas, commoda, genti

effet analogue : ce fut le commerce des courtisans, qui, pour prendre des airs de grandeur, s'appliquaient assidûment à l'exagération et à l'affectation, regardant l'emphase comme la marque de la majesté, et la singularité comme le signe de la distinction. Les éloges que Bruno donna à Henri III, à Elizabeth, aux ducs de Brunswick, pouvaient passer pour modèles aux yeux des chambellans, pour qui des dehors pompeux étaient une preuve de dignité personnelle, autant que de respectueuse admiration pour le souverain.[1] La noblesse du langage paraissait l'ennemie de la simplicité. Un prince loué avec discernement, ne se croyait pas convenablement apprécié. En un mot, la parole semblait à peu près partout faite pour la parole, et non pas pour la pensée.

« Instituenda damus, quœ non intelligat ipsa
« Omnia. . . . . . . . . . . . . . . . . . . «

(*De Monade* p. 4 et p. 75, et de *Innum*, p. 452 sq.).

L'anathème qu'il fulmine contre ceux qui dédaignent la simplicité, la propriété, la clarté, a l'air d'un trait d'ironie. « *Si quispiam ab hoc philosophiæ non populari genere verborum cum proprietate simplicitatem tentaverit excludere, magis parricidii et sacrilegii reus esto, quam si Deorum sacrosanctas imagines profanaverit* » (*De Minimo*, I, 1 vers. 152, p. 8).

[1] I, p. 384. Chez Bruno, les louanges prodiguées à ces princes ne sont pas seulement des compliments académiques, des flatteries cicéroniennes, ou même de basses et viles adulations, (*lowley-feingning compliments*, SHAKESPEARE). Non ; il voulait, d'une part, donner aux habitants du Nord des leçons et des exemples de la politesse italienne, et, d'autre part, témoigner avec générosité sa reconnaissance. Je dis *avec générosité*, parce qu'il croyait sérieusement qu'il immortalisait ceux qu'il encensait. « A la faveur des chants d'Homère, dit-il, Achille et Ulysse vivent encore ; grâce à Virgile, on connaît Enée ; Cicéron a illustré Atticus et Drusus. » « *La lode è uno di li più gran sacrifici che possa far un affetto umano ad un oggetto* » (II, p. 384, sq.). — Ce sacrifice, néanmoins, lui semblait aussi facile qu'à d'autres Italiens, et semble venir à l'appui de ceux qui reprochent à cette nation spirituelle d'être trop complimenteuse. « Quand je suis en France, disait Montesquieu, je fais amitié à tout le monde ; en Angleterre, je n'en fais à personne ; en Italie, je fais des compliments à tout le monde ; en Allemagne, je bois avec tout le monde. » On pourrait trouver dans les œuvres de Bruno plus d'un passage pour justifier la maxime de l'auteur de l'*Esprit des lois*.

Ce n'est pas tout encore, et à ces habitudes générales il importe d'ajouter l'anarchie qui règne dans les esprits. Il n'est point d'auteur qui, même en s'asservissant à l'imitation, ne vise à l'originalité, et qui n'aspire à se faire non-seulement une manière, mais un idiome spécial, ou, comme dit Montaigne, « une langue particulière et non vulgaire. [1] Personne, de peur de paraître vilain, ne consent à écrire comme parle le peuple; personne ne méprise autant que Bruno les préoccupations de style et d'art, comme si elles étaient incompatibles avec les soins que mérite « la culture de l'esprit. » [2] Pour attester leur supériorité, ces demi-dieux se donnent un organe mystérieux, une diction oraculaire, ce que Montaigne nomme un « style nubileux et doubteux. » Alors que tous les genres d'éloquence se mêlent et se confondent, la philosophie ne peut garder seule un langage constamment élevé et sévère; elle aussi doit descendre jusqu'à « entrelarder » ses leçons de brocards, de *lazzi*, d'allusions goguenardes de toutes nuances. Un ton semblable était au sein des écoles un moyen de succès.

En parcourant les livres de Bruno, on est choqué continuellement d'un vice qui est visiblement une erreur. Il est manifeste que cet auteur se faisait une loi

[1] Le mépris insensé de Bruno pour les grammairiens était cause du peu de respect que ses écrits marquent pour la grammaire. Les hardiesses du néologisme lui semblaient un droit inaliénable de la philosophie.

« Usus principiumque erimus » s'écrie-t-il,
« ... Vocum authores erimusque novarum! »
(*De Minimo*, exill. I, c. 1. v. 128, sqq., p. 5, sq.).

[2] « *La cultura de l'ingegno* » (II, 225).

d'écrire comme il parlait,[1] oubliant que l'éloquence vit de sacrifices comme la vertu. En faisant courir la plume sous sa main, il continuait à causer, à improviser, persuadé qu'il suffisait d'improviser pour être écouté même de la postérité. Il s'abandonnait avec confiance à l'inspiration, et lorsqu'elle venait à défaillir, à la facilité d'élocution qu'il semblait prendre quelquefois pour l'abondance d'idées. Qu'on ne cherche pas le travail patient et judicieux de la composition, chez un auteur qui estime plus naturel et plus sage, le négligé de la conversation et le décousu du monologue. « La perfection de la doctrine passe avant la clarté, » tel est son principe.[2] La philosophie, selon lui, ne saurait être enseignée à fond que par un entretien vivant, et les livres ne doivent être regardés que comme une sorte de jeu destiné à réveiller le souvenir de ce qui a été discuté dans la conversation.[3] C'était là le sentiment de Platon, qui s'entendait le mieux à un jeu si difficile. Par son inépuisable vivacité, en dépit d'une façon d'écrire ennemie d'un intérêt durable, Bruno savait cependant intéresser. Ses auditeurs, ses lecteurs n'exigeaient pas du reste qu'il conformât son style et sa pensée à la na-

[1] « C'est par cette raison que ceux qui écrivent comme ils parlent, quoiqu'ils parlent très-bien, écrivent mal ; que ceux qui s'abandonnent au premier feu de leur imagination prennent un ton qu'ils ne peuvent soutenir, etc., etc. » BUFFON, *Disc. de réception sur le style.*

[2] II, p. 271. A cet égard, Bruno imitait encore les Alexandrins, et particulièrement Plotin (Voy. PORPHYRE, *Vie de Plotin*, c. 8).

[3] Quattromani, l'un des plus éminents disciples de Télésio, dit aussi qu'on ne peut bien comprendre les pensées écrites de son maître qu'à l'aide d'explications verbales. « *Spiegò i suoi concetti in istile, quantunque grave e latino, così malagevole ad intendersi, che non può uomo senz' ajuto di voce viva, o senza gran fatica, trarne i veri sentimenti* » (Dedic della *Filos. di Telesio, ristretta in brevità*).

ture, cette puissance à laquelle il prétendait tout soumettre. Quant à nous, nous devons songer que ses ouvrages ont été faits en quelque sorte au vol, sous le feu des persécutions, avant la saison de la maturité. Ce sont de rapides ébauches, des manifestes foudroyants, et non le dernier mot d'une pensée recueillie et mûrie par la réflexion. Ils doivent nécessairement respirer l'agitation périlleuse de l'écrivain. Il serait injuste de ne pas reconnaître que « ce flux de bouche merveilleux »[1] fait jaillir une foule d'accidents d'une éloquence vigoureuse, ou si l'on veut, que ce chaos est fréquemment illuminé de grands éclairs de génie. A travers ces élans et ces saillies un peu confuses, éclate du moins le mouvement pathétique de la physionomie et du geste. Dans les moments où cette ivresse orageuse s'éveille à la présence de quelque noble objet, tel que le spectacle du gouvernement de la divinité dans l'univers, les esquisses de Bruno rappellent le génie brûlant et sauvage d'un Salvator Rosa.

C'est principalement ici qu'on doit noter un mérite qui distingue éminemment Bruno des autres philosophes d'Italie. Il osa écrire ses meilleurs livres en langue italienne, *hetruscâ linguâ*, dit Campanella.[2] Cette entreprise avait contre elle non-seulement le clergé, mais la pluralité des lettrés laïques. C'est dégrader et souiller la science, disait-on, que de lui faire parler le langage usuel, cette langue « où l'on est né. »[3] La philo-

[1] Bayle.

[2] Bruno fait observer, du reste, qu'il ne suffisait pas de savoir l'italien pour comprendre la philosophie du Nolain (II, p. 248).

[3] Profonde expression de saint Luc (Act. II, 8). « Τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν. »

sophie aussi doit conserver la langue sacrée, le latin, entendu des savants exclusivement, et hors duquel, selon Passavanti, l'Ecriture-Sainte elle-même se trouve avilie.[1] Qu'on ne cite point, ajoutait-on, l'exemple des classiques italiens; ils écrivaient pour les laïques, les dames, les soldats;[2] qu'on réserve le toscan aux œuvres badines, au genre comique! En 1529, Amaseo, haranguant à Bologne l'empereur et le pape, les supplie de déclarer hérétiques ceux qui écrivent en langue vulgaire, et de ne donner accès à l'italien qu'aux boutiques et aux marchés. Imperiali blâme vivement Al. Piccolomini d'avoir promis (en 1541) à l'Arétin d'écrire en italien sur la philosophie.[3] Ce que Piccolomini s'était proposé seulement fut accompli par Bruno qui pensait avec Boccalini, « que les sciences ne voulaient pas être traitées en idiome ordinaire, parce qu'elles craignaient, en perdant le voile de ces mots grecs et latins, de laisser voir leur pauvreté. »[4] Comme si un secret instinct l'avait averti, Bruno composa en latin les ouvrages qui devaient s'engloutir dans l'abîme du moyen-âge, et en italien ceux qui étaient propres à captiver les temps nouveaux. Pour venger la langue italienne du mépris des érudits, qui l'excluaient à titre d'idiome bâtard,[5] il se permettait de maltraiter le latin, et faisait

[1] Voy. FONTANINI, *della eloq. ital.*, p. 674.

[2] Voy. DANTE, *vit. nov.* — BOCCACE, *Decam*, *fin*. — PÉTRARQUE, *Fam*, *lib. III*, ep. 4. — VILLANI, l. I, c. 1.

[3] *Lett. all' Aretino*, II, p. 144.

[4] BOCCALINI, *Ragguagli di Parn.* cent. I, ragg. LXXIII.

[5] « I love the language too, that bastard latin,
That sounds as if it should be writ on satin. »
BYRON.

parler cette langue, dans ses Dialogues italiens, aux cuistres [1] qu'il y introduisait comme les Polichinelles et les Giles paraissent dans les comédies. Ainsi Bruno restitue au pédantisme le latin qu'il en avait reçu.

Ce qui démontre combien cette tentative était neuve et audacieuse, et quel courage il fallait pour employer l'idiome plébéien à la discussion des intérêts supérieurs de l'homme, à l'exposition de la métaphysique et de la religion, c'est que Vico fut encore obligé de s'excuser (en 1725) de publier la *Scienza nuova,* dédiée à Clément XII, en langue italienne. Descartes avait aussi éprouvé le besoin de demander pardon pour son discours français *de la Méthode;* mais il était sûr de l'obtenir, ayant été précédé dans cette voie par Montaigne et Bodin.[2] Sachons gré à Bruno d'avoir écarté du langage de son pays l'injuste reproche de familiarité bourgeoise, d'avoir concouru à l'émanciper et à l'ennoblir, d'avoir senti que la méditation du philosophe, aussi bien que le rêve du poète ou la prière d'une âme pieuse,

[1] Le type de pédant adopté par Bruno change de nom, jamais de naturel. Manfurius, Prudentius, Polyhymnius, Gervasius, Coribante, parlent tous en proverbes, en vers, en mots grecs ou latins, en style d'oracle, et « avec d'autres assaisonnements » (I, p. 229); ils rivalisent avec Cicéron d'élégance et d'ampleur, ils appliquent aux petites choses les expressions les plus pompeuses, *sesquipedalia verba;* ils ne se disputent pas seulement entre eux, ils pérsécutent les novateurs avec l'acharnement des Anytus. C'était du reste la mode en Italie de persiffler les grammairiens (Voy. PEACHAM, *complete gentleman*, p. 26.—1654). Phil. Sidney et Shakespeare ne firent qu'imiter certains auteurs d'Italie, le premier par le personnage de Rombus (WORKS, fol., p. 669-201); le second par son Holophernes (*Love's lab. lost.*, act. V, sc. I). Shakespeare nomme ces pédagogues à phrases, ces raisonneurs emphatiques : « *Rackers of orthography* »

[2] Bodin « entreprit son *Discours de la République* en langue populaire — pour estre mieux entendu de tous François naturels » (Préf). — Quant à Descartes, voyez la fin de son *Discours de la Méthode.* Voy. aussi LEPELETIER DU MANS, *Traité d'orthographe*, dédic. (1550).

ne peut se contenter des signes d'un idiome mort, des sons d'un langage étranger, mais réclame impérieusement l'appui de la langue indigène et nationale.

La prose de Bruno est semée et comme jonchée de vers. Par ses poèmes, ce philosophe appartient, autant que par ses dialogues, à l'école platonicienne de Florence, et il a pris rang dans cette école, non pas en bel-esprit, *bell' umore*, mais en poète lyrique, en digne élève de Girolamo Benivieni. Cette affinité est incontestable, non-seulement par la similitude des conceptions, des images et des inspirations, mais par certaines pratiques littéraires. On sait que le Florentin Benivieni, penseur distingué quoique souvent rude et obscur, accompagnait ses canzones d'un commentaire[1] philosophique conforme aux principes de Platon. Voilà l'exemple suivi par Bruno, principalement dans ses *Eroici furori*,[2] où les souffrances et les délices causées par l'amour de Dieu, par l'union contemplative avec la divinité, sont peintes en termes semblables, et où se trahit, indépendamment de l'influence constante de Plotin, l'empire alternatif de Properce et de David, de Salomon et de Pétrarque,[3] de Dante et de Tansillo. Bruno commente lui-même ses vers, et s'il ne pénètre pas

[1] La meilleure de ses canzones (*Dello amore celeste e divino*, 1523) a été commentée par J. Pic de la Mirandole, son ami, *secondo la mente et l'opinione de' platonici*. Ce poème et ce commentaire composent, dit Blaise Bonacursius, une doctrine « *veramente divina*, quoique fort éloignée de celle de l'angélique docteur saint Thomas » (*Lett. a Benivieni*).

[2] Comp. les stances VI et VII du poème de Benivieni, où sont décrits les progrès de l'Amour qui, de l'imagination où il n'est que *dolce error*, s'élève à l'intelligence universelle. « *Di grado in grado se nell' increato Sol torna ond' è formato.* »

[3] Voy. Bruno, II, p. 303, *Opp. it.*

toujours, comme le prince de la Mirandole, dans les replis les plus cachés du platonisme,[1] il anime davantage ces allégories dont la mysticité est en même temps si raffinée et si délayée. Ses élans ont quelquefois, non-seulement plus d'audace, mais plus d'harmonie et plus de charme que la lyre des Médicis. Cette supériorité tient à deux causes : la première, c'est que Bruno souffrait réellement, et composait sous l'ascendant d'une émotion personnelle ; la seconde, c'est qu'il avait plus de penchant pour Pétrarque auquel Tansillo l'avait attaché.[2] Les soupirs qui échappent aux autres poètes de cette école sous le martyre, sous les douces chaînes de leurs dames,[3] Bruno les pousse sous le poids d'une double

[1] « *I più remoti sensi,* » dit Benivieni du travail de son ami.

[2] Benivieni admire surtout, et avec raison, les beaux hymnes épars dans le *Purgatoire* et le *Paradis* de Dante. Il composa en l'honneur de la *Divine Comédie* un beau cantique, qui commence ainsi : *Honorate l'altissimo pœta.*

Il est des morceaux où Bruno égale, non la pureté de trait, mais la ferveur de sensibilité qu'on admire dans les *Triomphes de Pétrarque sur la Mort et le Temps,* ainsi que dans cette touchante canzone de Celio Magno, comparable, sous plusieurs rapports, à l'hymne de Cléanthe (Voy. Mathias, *Componim. lirici : alla divinità*). Pour bien fixer la place que Bruno doit tenir parmi les poètes philosophes de l'Italie, il faut le mettre en présence des poèmes recueillis par Bernard de Giunta en 1532, à Venise, et visiblement gravés dans la mémoire du Nolain. Ce recueil se compose de morceaux élégiaques dus à Dante Alighieri, à Cino de Pistoia, à Guido Cavalcanti, à Dante de Maiano, à Fra Guiton d'Arezzo. La Vierge Marie, qui est la *Donna* de plusieurs de ces lyriques, est remplacée chez Bruno par Pallas ou par Dieu lui-même.

« Angelica figura e delicata » (Dante da Maiano, p. 57, sqq).
« Donna, tutto vostro sono « (Cavalcanti, p. 66, sq.).
« Donna del Cielo, gloriosa madre » (Guiton d'Arezzo).
« Virgine santa, immacolata e pia, » etc. (Benivieni).

[3] « Carcere, vischio, catena, ceppi, velo (II, p. 388).
« La guerre continua tra l'anima del furioso » (II, p. 392).
« Il carnel carcere della materia » (II, 426).

Mais en même temps ces douleurs sont charmantes :

« Dolci ire, guerra dolce, dolci dardi,
» Dolci mie piaghe, miei dolci dolori » (II, p. 396).

servitude. D'un côté, les liens de la matière l'empêchent de voir la vérité sans voile; de l'autre, il doit lutter chaque jour contre l'oppression méchante d'une foule implacable.[1] Par cet endroit, en effet, Bruno et Campanella s'élèvent au-dessus de leurs émules et de leurs modèles; ils ne rêvent pas seulement avec une tendre mélancolie, ils pleurent ou s'indignent sérieusement; s'ils ne sont pas en prison, ils viennent de s'en évader, ils ont à la fuir. Le cœur parle chez eux plus que l'imagination. C'est leur âme qui appelle l'idéal, c'est elle surtout qui souffre de la réalité, c'est elle qui entretient vraiment « commerce avec les dieux. »[2] La célèbre ode de Pétrarque sur la liberté est certes d'une touche plus délicate que les productions de nos deux philosophes; mais si Dante a eu raison, et si

> Libertà va cercando ch' è sì cara,
> Come sa chi per lei vita rifiuta[3];

L'amour lui confère des ailes :

> « Amor m'impenna ale e tanto in alto, » etc.
> « Poiche spiegate ho l'ali al bel desio. »

Et comme l'ange Gabriel dans la *Jérusalem délivrée* (I, 14) :

> « Fende i venti e le nubi e va sublime,
> « Sovra la terra e sovra il mar con queste. » —

l'esprit du philosophe se console, en disant :

> « Ma fendo i cieli e a l'infinito m'ergo » (II, p. 16)....
> « Fendi sicur le nubi e muor contento,
> « S'il ciel sì illustre morte ne destina » (II, 336).

Benivieni aussi représente la raison en guerre avec les sens, ou l'intelligence supérieure luttant contre l'instinct, contre l'intelligence inférieure. Il proclame le bonheur de vivre avec Dieu incomparablement préférable aux jouissances *de lo amore carnale.*

[1] Ces deux sentiments font la trame des canzones de Bruno.

[2] Boileau, *Art. poét.*, ch. II.

[3] Paradis, c. I.

Bruno et Campanella devaient aimer et regretter ce bienfait avec un accent bien autrement énergique et vrai. L'histoire de leurs peines[1] est plus lamentable que celle des rigueurs que Laure fit endurer.

Ces deux Napolitains ne sont pas seulement élégiaques, ils sont aussi poètes didactiques. Sous ce nouveau rapport, Bruno nous semble supérieur à Campanella. Il imite Empédocle, Xénophane, Parménide, et Lucrèce[2] principalement, avec plus d'âme et de feu; s'il est moins heureux dans le genre gnomique, s'il a moins de méthode, il sait exposer avec une vigueur soutenue; d'un vol audacieux, il agrandit et anime les particularités les moins pittoresques, les doctrines les plus sévères. La vue de cet infini, qui joint la poésie à la philosophie, communique à ses

[1] « *L'istoria di sue pene* » dit Bruno (II, 391), et il l'oppose avec une sorte de fierté à « *l'amoroso martire* » des Pétrarquistes (II, 342). Le docte éditeur des poèmes de Campanella (G. d'Orelli, préf., p. 9) a comparé entre eux les deux Napolitains. « A l'exception d'un seul (II, p. 336), dit-il, les sonnets de Bruno n'égalent pas ceux de Campanella quant au style. » Je conviens que le loisir manqua au Nolain pour polir ses vers, pour affranchir ses pensées du joug des rimes, pour se conformer aux règles prescrites par M. Ficin (oreille, cœur et jugement, ou bien harmonie des parties, suavité des couleurs, grandeur des pensées), enfin pour éviter l'obscurité et la dureté (selon le conseil de Laurent de Médicis, *fuggendo la oscurità e durezza*). Mais il n'y a pas chez Bruno moins d'enthousiasme et d'impétueuse énergie, ni moins de grâce insinuante; il y a plus que chez Campanella de variété, d'éclat, d'imagination. Campanella est plus précis, plus lumineux ; il est meilleur écrivain, et non pas meilleur poète; il est moins hardi, quoique aussi passionné ; en un mot, il a moins d'originalité. Il serait juste et utile de réunir les poèmes de Bruno comme M. d'Orelli a rassemblé ceux de Campanella, ou du moins d'en faire un choix judicieux. Un ecclésiastique allemand, M. Waldhausen (de Johanniskirchen en Bavière), a traduit plusieurs de ces sonnets qui, sans valoir « seuls un long poème », donnent une idée assez juste du talent de Bruno, et atteignent presque à la perfection des stances traduites par Herder (Adrastea). Les vers de M. Waldhausen ont l'éclat et la verve de l'original (Voy. Rixner et Siber, p. 224-233).

[2] Il imite Lucrèce, comme Telesio avait fait, même dans ses archaïsmes, ses *ai* pour *ae* (Voy. Toppi, *Bibl. napol.*, p. 344).

descriptions systématiques une grandeur singulière. Il aime d'ailleurs la poésie didactique, parce que le rhythme est ami d'une faculté qui lui est chère, la mémoire. Ni Bruno, ni Campanella ne mériterait le reproche de Corn. Agrippa, celui de ne forger que des mensonges, des dogmes pervers.[1] Tous deux chantent la magnifique et l'éternelle nature, les instincts les plus nobles du cœur humain, la sagesse et le dévoûment, le génie et la beauté, autant d'œuvres de la divinité. Tous deux respirent le sublime idéalisme de la Grande-Grèce, et rappellent le Bhagavad-Gita. L'amour de Dieu et des hommes[2] les inspire aussi bien que l'amour du beau, de la lumière, du soleil, image de la Divinité; mais leurs ennemis les remplissent de sentiments qui ne se ressemblent pas toujours. Bruno les dédaigne et les tourne en dérision, Campanella les accable et les poursuit d'une haine vengeresse. Aristote, sophiste dangereux, selon l'un et l'autre, n'est pour le premier qu'un héros ridicule, pour le second c'est un exécrable tyran.

[1] « *Poesis — architectrix mendaciorum et cultrix perversorum dogmatum* » (Corn. Agrippa, *De vanit. scient.*, c. 4). Ainsi les Hume et les Kant traitèrent l'éloquence.

[2] Une différence essentielle sépare cependant Campanella de Bruno. Celui-ci invoque l'assistance des Muses, et se livre à un entraînement mystique, plutôt que pieux; celui-là se met sous la protection de l'Eglise et du Christ, et fait des efforts souvent inutiles pour être toujours orthodoxe, pour plaire « *alle sante squadre* » (*Poesie*, p. 5). Campanella consulte, en effet, moins souvent les Saintes-Ecritures que le livre de la Nature,

......'l libro che Dio scrisse, quando
Compose il mondo, i suoi concetti aprendo (p. 7).

L'un et l'autre sont, en poésie, les maîtres de J. B. Vico.

# III

Un des écrivains modernes qui ont « porté l'élégance jusqu'au point où elle devient une création littéraire, » [1] a défini quelque part le caractère italien une « fougue doublée de ruse. » Il nous semble que Bruno avait la fougue moins la ruse. Du moins est-il constant qu'il détestait ce qu'on appelait les finesses romaines, [2] la rancune et l'esprit d'intrigue. Le Napolitain passe pour prétentieux, pour épris du faste et de la pompe théâtrale, pour enclin à la vanité et à l'ambition. On prétend qu'il ressemble assez à l'Espagnol, objet de son aversion au XVI^e^ siècle. L'Espagnol est pourtant beaucoup plus grave et un peu moins glorieux. En outre il est, dit-on, colère autant que poli et complaisant, aussi caustique que cordial. Ces divers traits se rapprochent singulièrement de la physionomie de Bruno. La figure de ce philosophe, cette « douce et souffrante figure, » [3] est conforme au type de cette belle race, moitié grecque, moitié arabe, au regard mobile et perçant, au sourire à la fois ironique et gracieux. La sérénité de son front, conformé pour la pensée soudaine, annonce un métaphysicien inspiré. Un certain air de

[1] Le jugement porté sur M. de Fontanes par M. Villemain ne s'applique, ce nous semble, à personne mieux qu'à lui-même (Disc. de réception à l'Acad. franç. 1821).

[2] Voy. De l'Etoile, I, p. 381, éd. Petitot. — De Thou, l. LXXVIII, ad ann. 1583. — Machiavel (*Disc. sopr. la* I. *dec. di T. Liv.* I, 12). — Le président Gentillet, *Anti-Machiavel*.

[3] M. Michelet, *Introd. à l'Hist. univ.*, p. 198 (éd. 2^e^).

noblesse mélancolique [1] enveloppe ces contours harmonieux, et forme ce que Montaigne nomme une « recommandation corporelle. » Il serait difficile d'y découvrir le signe de réprobation qu'un ecclésiastique protestant croyait apercevoir sur le visage austère de Spinosa. [2]

Pendant le XVIe siècle, Naples produisit plusieurs philosophes dont les malheurs ont une analogie frappante, mais qui se tiennent encore davantage par le tour de leur esprit : Telesio, Bruno, Campanella, Vanini. Quoique le génie antique de la Grande-Grèce respire inégalement en eux, ils ont de commun une étonnante vivacité, une imagination brillante, un jugement prématuré, mais aussi parfois superficiel, une humeur fantastique, remuante, un caractère si indomptable, qu'on l'a comparé à la férocité des chevaux napolitains. [3] L'imagination que leur langue alimente naturellement, [4] est chez eux presqu'entièrement ionienne par sa subtilité, son tour délié, sa propension au sophisme et à la loquacité; elle a ceci de particulier, au reste, qu'elle est aussi vivement saisie des formes et des notions abstraites, que des métaphores du peuple. Telesio a beau se plaindre d'avoir reçu en partage un génie lourd et grossier; [5] personne ne l'en

[1] A la fin du livre *de Immenso*, Bruno a l'air de dire qu'il n'était pas beau; d'autres passages, indépendamment du portrait arrivé jusqu'à nous, portent à affirmer qu'en cet endroit il voulait faire preuve de modestie.

[2] « *Signum reprobationis in vultu gerens,* » (COLERUS).

[3] « *Unconquerable,* » disent les touristes anglais; *indomabilis*, avait dit Pallavicini (*Vindic. societ. Jesu.*, c. 27).

[4] « *Nos vero linguâ præditi qui imagines semper excitat,* » (VICO, II, p. 21, éd. Ferrari).

[5] « *Crassius ingenium,* » (TELES, de Nat. rer. proœf. éd. II).

crut jamais. Leurs luttes avec les péripatéticiens (Vanini les abandonne sur ce point, [1] pour se ranger du côté de Pomponace et d'Aristote), ces luttes sont une autre analogie. Ce même Telesio, qui montre le plus de modération dans cette longue querelle, est aussi le plus porté à s'étonner « que tant d'hommes supérieurs, tant de nations, et presque le genre humain tout entier, aient adoré durant tant de siècles cet Aristote qui erre si souvent sur un si grand nombre d'articles ! » [2] Telesio est plus sobre, plus modeste et plus timide que ses hautains et hardis rivaux, et cependant il rejette avec la même véhémence les pages vénérables du maître d'Alexandre, pour ne feuilleter que le divin manuscrit de la nature. Tous les quatre jugent souvent leurs attaques vaines et l'Ecole invincible; mais tous ils sont persuadés, ainsi que Marino, leur compatriote, les en félicite, [3] que « la gloire d'une entreprise con-

[1] « *Aristotelis sum soboles,* » dit Vanini, le moins profond, le moins sincère des novateurs de Naples. Tandis que Bruno, après s'être séparé du savoir de l'Eglise, dérive l'univers de causes finales, Vanini, ne cessant de protester de sa soumission envers l'Eglise, fait naître le monde de causes mécaniques et aveugles (Voy. *Fragm. de phil. cartés,* par M. V. Cousin, p. 20). Campanella semble en plusieurs rencontres s'incliner devant Aristote « *naturæ genius* » (*de Lib. prop.*, p. 57); mais son opinion fondamentale est que les principes péripatéticiens de l'école sont des *nævi*, et appartiennent à la grammaire (l. I. p. 59).

[2] *De Nat. rer. Pracf.*

[3] « Poiche la gloria e la vittoria vera
» Delle imprese sublimi ed onorate
» E l'averle tentate. »

Avant le poète napolitain, un poète espagnol, Ercilla, avait déjà dit :

« El premio està en haberle merecido,
» Y las honras consisten no en tenerlas,
» Sinò en solo arribar a merecerlas. »

(Araucana, P. II, c. XXXVII, fin).

« *Quidam merentur famam, quidam habent,* » disait Juste-Lipse (ep. I, 1). « Li doni e grazie son divisi ; — a chi è concesso il meritare, sii negato l'avere ;

siste, non dans le succès, mais dans le courage de la former; » et Bruno est celui d'entre eux qui emploie le plus souvent le mot *tenter*. C'est dans leur pays qu'était le centre de la curiosité philosophique qui travaillait l'Italie, et qui engendrait des subtilités, des paradoxes, du scepticisme et même de l'athéisme : défauts graves, peut-être inévitables dans ces débuts téméraires, et que Calvin lui-même semble excuser en faveur de la pénétration extraordinaire, naturelle aux Italiens.[1] Les qualités ou les travers de ces penseurs se retrouvent nécessairement dans d'autres parties du savoir, en droit, en finances, et y amènent d'heureuses nouveautés. Qu'on nous permette d'ajouter un seul nom aux précédents, celui d'Antoine Serra de Cosenze, peut-être ami de Campanella, et enfermé pour le même motif en 1599 dans les prisons de la Vicaria.[2]

Si Bruno a, pour le caractère, plus de ressemblance avec Vanini, il en a davantage avec Campanella en ce qui concerne ses travaux. A les considérer absolument, le Stilais et le Nolain se proposent le même but, la ré-

à chi è concesso l'avere, sii negato il meritare » (Bruno, I, p. 100). « Non sol chi vince vien lodato, ma anco chi non muore da codardo e poltrone.... Vinca dunque la perseveranza » (I, p. 143). « Non è cosa che per studio non si vinca » (II, p. 294). — « La grandezza d'un animo invitto » (II, p. 387).

[1] « *In Italis, propter rarum acumen, magis eminet,* » (Calvin, *Opp.*, t. VIII, p. 510).

[2] Ce créateur de l'économie politique, ce devancier des Smith et des Quesnay, des Say et des Rossi, élabora dans les cachots son fameux opuscule, et, chargé de fers, pour avoir tenté d'arracher sa patrie au joug espagnol, il ne songea qu'à réclamer la liberté pour le commerce, pour ces finances que Bodin appelait les nerfs de la république (l. VI, c. 2). Il demanda celle des franchises qui fut accordée la dernière. Si Bruno fut le précurseur des libres penseurs, des *free-thinkers*, Serra fut celui des *free-traders*, aussi bien que de Filangieri, de Pagano et de Galiani.

forme de la science humaine; mais ils n'y emploient pas les mêmes moyens. Bruno veut la refondre spéculativement, par le développement nécessaire des principes suprêmes et universels de la raison; Campanella, par l'observation et l'induction, par l'analyse, sinon par le doute.[1] Le premier cherche à donner à nos idées de Dieu et de l'univers un fondement rationel, purement intellectuel; le second à les établir sur les données du monde sensible, sur l'expérience. Toutefois Campanella penche aussi fréquemment vers la contemplation platonicienne des choses; et de même que Bruno, il est préoccupé de proclamer l'unité de la science, reflet éclatant de l'unité de la création. Les deux penseurs exigent que la philosophie parcoure et embrasse tout le cercle des connaissances possibles, et forme un tout encyclopédique; l'un poursuit néanmoins de préférence les idées éternelles, l'autre les notions particulières, les faits positifs; la vaste imagination du premier projette avec éclat de superbes synthèses, et descend avec quelque effort des hauteurs de l'infini; le jugement méthodique et lucide du second se plaît à dénombrer les circonstances, les détails, et à les résumer ensuite en une formule générale. Tous les deux aspirent à détrôner la scolastique par une philosophie réelle, substantielle; mais la durée et l'évidence que Bruno cherche dans la région enchantée des conceptions idéales, des exemplaires divins de la perfection, Campanella la puise plus volontiers dans ces copies et ces ombres de l'absolue vérité, qui constituent les exis-

[1] Voy. *de Libr. prop.*, p. 53.

tences individuelles et finies. La nature est pour l'un et l'autre une sainte parole; mais Bruno semble quelquefois l'entendre dans l'acception de puissance créatrice, tandis que pour Campanella elle n'a guère d'autre sens que celui d'un témoignage irrécusable du Créateur. Une différence encore plus prononcée est celle-ci : Campanella s'incline, dans le domaine de la science, à la fois devant l'Eglise et devant la raison, devant le double code de l'Ecriture-Sainte et de la nature; [1] tandis que Bruno se soumet exclusivement à la raison, dès qu'il y a discordance entre elle et la Révélation, en matière de doctrine. Comme Campanella est aussi franc que Bruno, [2] et même plus ingénu, comme il est aussi ardent persécuteur de l'hypocrisie, on doit admettre sans hésiter qu'en glorifiant l'Eglise il est aussi convaincu que Bruno l'était en osant la contredire. Le sentiment de la liberté animait, entraînait aussi Campanella, puisqu'il le poussa à s'efforcer de délivrer sa patrie du despotisme espagnol, en tramant un vaste complot dans les cloîtres et les châteaux de la Calabre. Le remède que Machiavel avait cherché dans la tyrannie d'un dictateur, le conspirateur de Cosenze, disciple de Platon, auteur de la *Cité du Soleil*, le plaça dans le rêve séduisant d'une monarchie chrétienne, d'une

[1] « *Juxta S. S. et naturæ codices* » (de Libr. prop., p. 31).

[2] La devise de Campanella était : *Propter Sion non tacebo*. Ses admirateurs voyaient jusque dans son nom un indice de sa sincérité, autant que de sa réputation. Campanella signifie clochette, *tintinnabulum*. Son prénom Thomas devait en même temps marquer la profondeur de son génie. תהום veut dire abîme, *abyssus*.

« Exprimit elatæ sat Nomen mentis abyssum;
« Exprimit Agnomen famæ et ubique sonum. »

L. Crass. *Elog.*, t. II, p. 246.

république catholique, dont le pape, véritable défenseur de la liberté des peuples, serait chef et protecteur. [1] Cette manière de concevoir et de réaliser la liberté explique pourquoi Campanella, en même temps que sous les verroux il combat Machiavel et défend Galilée, écrit avec chaleur contre les athées et les hérétiques, et préconise la théologie de saint Thomas, comme « la première des sciences, la dépositaire de l'histoire de Dieu. » Les deux Napolitains se rencontrent de nouveau, lorsqu'il s'agit de la liberté intérieure. Le même enthousiasme avec lequel l'un espère en la reine Elisabeth, avec lequel l'autre se confie dans le pontife romain, tous deux l'éprouvent au même degré à la pensée d'une union immédiate avec Dieu, et d'un entier détachement de l'âme à l'égard des choses terrestres. Par ce côté tous deux sont sectateurs des Alexandrins. On remarque même que Campanella, s'écartant malgré lui de l'orthodoxie catholique, porte parfois l'exaltation plus loin que Bruno, surtout par une croyance plus aveugle à la magie, à l'astrologie, à la théurgie. [2] Enfin, si la parole de Campanella a plus d'ordre et de précision, son système en a moins; il est bien plus incohérent, plus indigeste, mêlé et composé de matières hétérogènes et incompatibles. Peut-être Campanella satisferait-il plus le sens commun; Bruno, en tout cas, plaît davantage au logicien.

Il nous est impossible de ne pas nous souvenir, à

[1] *De Libr. prop.*, p. 29, sqq. Un sentiment de vive reconnaissance était entré dans ce projet. Campanella nommait avec raison Urbain VIII « *meus Mœcenas.* »

[2] Ce n'est pas seulement aux utopies politiques de Campanella que songeait H. Grotius, en écrivant à Vossius : *Legi et Campanellæ somnia* (Ep. 18).

l'exemple de nos devanciers,[1] des ressemblances que Bruno présente avec Spinosa. Plus d'un demi-siècle les sépare, et cependant le fond de leurs pensées ne diffère que faiblement. La dissemblance des temps et des pays rend leur vie aussi dissemblable que leurs conceptions sont analogues. L'existence de Bruno est une sorte de roman; celle de Spinosa n'est qu'une perpétuelle abstraction, une « longue idée. »[2] Bruno et Spinosa meurent persécutés dans la force de l'âge. Quant au caractère, il y a, malgré de notables contrastes, plusieurs rapports entre le Napolitain et le Hollandais issu de parents portugais, entre le dominicain expulsé de l'Eglise et le juif chassé de la Synagogue, entre le poète et le géomètre, entre l'élève de Plotin et celui de Descartes. On pouvait appliquer en effet à Bruno, comme à Spinosa, la parole du Christ adressée à Nathanaël : « Voici un véritable Israélite, en qui il n'y a point de » fraude. » Même aversion de la contrainte et de la dissimulation chez l'un et l'autre; la sincérité de Spinosa est réservée, grave, dédaigneuse; celle de Bruno est ouverte jusqu'à l'indiscrétion. Autant ils aiment la vérité, autant ils sont avides de liberté;[3] mais la passion

[1] Le meilleur parallèle entre Bruno et Spinosa a été tracé par Heydenreich, dans un appendice à l'*Histoire des révolutions en philosophie de Cromaziano* (trad. allem., p. 257, sqq.). M. T. Mamiani les a comparés l'un à l'autre, quant à leurs doctrines, avec une élégante précision, dans sa *Préface* au *Bruno* de Schelling, traduit par M. Florenzi Waddington, (p. 19, sqq.).

[2] Mot de M. Damiron, dans son excellent *Mémoire sur Spinosa* (Acad. des sciences mor. et polit.). Si l'on ne craignait pas de paraître trop subtil, on comparerait la vie de Spinosa au fond interne de la substance spinosiste, et la vie de Bruno au jeu des modes, des accidents de cette même substance.

[3] Tout le monde connaît la lettre où Spinosa refuse la chaire de philosophie que l'électeur palatin lui offrait à Heidelberg. « *Cogito, me nescire quibus limitibus ista libertas philosophandi intercludi debeat*, etc. » On sait aussi qu'il

de Spinosa est plus désintéressée, elle est exempte de prosélytisme et d'ambition, elle se cache et se comprime dans le silence d'une retraite plus que monacale; celle de Bruno, au contraire, se développe avec bruit, au milieu des universités et des cours, et elle s'obstine, jusqu'à l'heure de l'auto-da-fé, à vouloir « fendre le » torrent. »[1] Tous deux, mécontents des croyances religieuses et des systèmes philosophiques de leur temps, se réfugient dans la haute sphère de la pensée spéculative, où, sans tenir aucun compte des intérêts pratiques, ni des réclamations de l'humble morale, ils récusent toute autorité étrangère à la pure raison.[2] En tant que métaphysiciens, ils manifestent l'un et l'autre plus de vigueur que de sagesse, plus de hardiesse que de sûreté et de tempérance; ils travaillent, comme de concert, à rajeunir un genre de philosophie fort ancien, c'est-à-dire plus oriental qu'européen; ils tendent à épurer, à agrandir le système de l'Emanation, et à le transformer en ce qu'on a nommé la doctrine de l'Immanence.[3] C'est pour avoir présenté cette doctrine, non point en langage mathématique, non par axiomes, définitions, théorèmes, mais avec une prodigalité regrettable d'images et de comparaisons, avec une chaleur en quelque sorte

demandait aux gouvernements la liberté de la presse, en même temps qu'il exigeait des sujets un respect scrupuleux des lois et du pacte social.

[1] II, p. 108, *opp. it.*

[2] Bruno n'est pas cependant ennemi de l'antiquité comme le cartésien Spinosa, qui a écrit ces mots : « *Non multum apud me valet auctoritas Platonis et Socratis* » (t. II, p. 660. édit. Paulus, ep. 60).

[3] Un disciple néerlandais de Spinosa, riche négociant d'Amsterdam, Henri Wiermars (1710), rend cette doctrine par ces mots expressifs : « *Gods inblyvende en overgaande Werking* » (Opera Dei immanentia et emanantia) Voy. son curieux ouvrage intitulé : *Den ingebeelde Chaos*, etc.

pindarique; c'est pour cela que Bruno fut surnommé un Spinosa fou, un Spinosa ivre. Entre les deux voies il restait à prendre une route moyenne: c'est celle qu'ont choisie plusieurs disciples de Schelling. Un habile interprète de Sophocle, mort à trente-neuf ans, Solger, proposa une alliance entre les procédés de Spinosa et ceux de Bruno, et recommanda de vivifier et d'embellir les déductions sévères du premier par les brillantes imaginations du second. [1] Si cette alliance pouvait s'opérer, ce serait évidemment par la médiation de la raison, à laquelle revient le droit de fixer la hiérarchie de nos moyens de connaître, parce que c'est à elle que le Créateur a daigné imprimer pour ainsi dire le cachet de sa perfection incompréhensible.

[1] SOLGER, *OEuvres posthumes* (en allem.), I, p. 141, 145, 175, 507.

---

# LIVRE II.

## ŒUVRES DE BRUNO.

### I.

Une remarque qui concerne tous les ouvrages de Bruno, sans distinction de forme ni de fond, c'est qu'il ne faut les considérer ni comme des monuments de grandes découvertes, ni comme des modèles de l'art d'écrire. Ces ouvrages furent des actes, quelquefois de généreuses et brillantes actions. Ce sont les secours que l'esprit humain en a reçus qu'il convient d'y signaler. Que si, pris dans leur ensemble, ils sont inutiles aujourd'hui au progrès de la raison, ils n'en furent pas moins profitables à l'époque où ils parurent. Même aujourd'hui, comme tout ce qui a eu une valeur historique, ils doivent servir à faire connaître à la fois l'un des grands acteurs du drame de la Renaissance, et l'état des lumières et des esprits durant le XVI[e] siècle.

Ces livres portent en effet l'empreinte de leur temps, du temps dont ils prétendaient réformer les abus. L'auteur n'y expose pas seulement, en langage dogmatique,

certaines vérités alors contestées, ou certaines erreurs abandonnées depuis lors; il y prend les allures et le ton de la polémique. Il s'attaque tour à tour avec adresse ou avec violence aux deux autorités qui régissaient le monde moral : le clergé et les humanistes. Il reproche aux religieux l'hypocrisie, l'avarice, l'ignorance; il ose accuser le sacerdoce de nuire à la religion, en méconnaissant la morale naturelle, et en tâchant d'opprimer l'intelligence et le savoir.[1] Il blâme la fausse imitation de l'antiquité, imitation de phrases et de mots; il raille cet aveugle attachement pour Cicéron que saint Augustin avait désapprouvé autant que Pomponace;[2] il combat surtout l'idolâtrie des rhéteurs et des grammairiens pour Aristote et pour Ptolémée, celle des docteurs scolastiques pour les saintes lumières du moyen-âge.[3] Le despotisme des pédants a été rarement

[1] Par ex. *Opp. it.* I, p. 221.

[2] AUGUSTIN, *de Civ. Dei*, I, c. 27 (*philosophaster*); POMPONAT. *de Incant*, c. 12, fin. Cfr. CIC. *ad Fam.*, l. IX, ep. 17.

[3] Ici, il faut renoncer à citer; car il y a fort peu de pages qui ne contiennent quelque sortie, quelque allusion touchant ces « maladies et fléaux du genre humain. » Qu'on nous permette de renvoyer particulièrement aux endroits suivants : I, p. 14-15, p. 227, sqq.; II, p. 208, p. 404. Pour que le lecteur puisse se représenter la manière dont Bruno se moque d'un travers alors fort répandu, nous allons transcrire, en le traduisant, un passage remarquable (I, p. 227, sqq).

« Ce pédant est un de ceux qui, après avoir fait une belle construction, rédigé une petite lettre un peu élégante, dérobé enfin une jolie phrase dans le cabaret de Cicéron, se persuadent que Démosthène est ressuscité en eux, que Cicéron ou Salluste vivent en eux. C'est à Argus qu'ils se comparent en épluchant les lettres, les syllabes, les mots; pareils à Rhadamanthe qui *umbras vocat silentum*, à Minos qui *urnam movet*, ils appellent devant leur tribunal les discours et les expressions.

» Voici, s'écrient-ils, qui est du poëte, du comique, de l'orateur! voilà qui est grave, qui est léger, qui est sublime, ou bien *humile dicendi genus!* Cette harangue est âpre; elle serait douce si elle avait telle forme! Cet écrivain est un commençant, peu attaché aux anciens, *non redolet Arpinatem, desipit Latium!* Cette expression n'est pas toscane, elle n'est pas empruntée de

peint avec des couleurs plus vives et plus gaies. Aussi la forme des écrits de Bruno n'est-elle pas, tant s'en faut, constamment sérieuse et sévère. La plupart ont été rédigés en dialogues, et ces dialogues rappellent plus souvent les comédies d'Aristophane que les entretiens de Platon. De même que le fou du roi paraissait

Boccace, de Pétrarque, ni des autres écrivains accrédités. On n'écrit pas *homo*, mais *omo*; non pas *honore*, mais *onore!...* » Ainsi triomphe le pédant, content de lui-même. Rien ne lui plait autant que ses propres actes : c'est un Jupiter qui, de l'*alta spelunca*, considère la vie des autres hommes sujette à tant d'erreurs, de misères et d'inutiles travaux ! Lui seul est heureux, lui seul vit de la vie céleste, quand il contemple sa divinité dans le miroir d'un spicilége, d'un dictionnaire, d'un calepin, d'un lexique, d'un *cornucopia*, d'un Nizolius. Tandis que chacun ne forme qu'un individu, lui, grâce à cette supériorité, seul il vaut tout. S'il lui arrive de rire, il s'appelle Démocrite ; de pleurer, Héraclite ; quand il discute, il se nomme Aristote ; quand il combine des chimères, il prend le nom de Platon ; lorsqu'il prononce en beuglant une harangue, il s'intitule Démosthène ; lorsqu'il construit une phrase de Virgile, il devient lui-même Maron. Tour à tour il reprend Achille, il approuve Enée, il blâme Hector, il se récrie contre Pyrrhus, il se lamente avec Priam, il accuse Turnus, il excuse Didon, il recommande Achate ; enfin, tandis que *verbum verbo reddit*, et qu'il enfile d'étranges synonymes, *nihil divinum a se alienum putat*. Quand il descend, enflé d'orgueil, de sa chaire, il ressemble à celui qui a disposé les cieux, réglé des sénats, commandé des armées, réformé des mondes, et il est certain que, sans l'injure du temps, il ferait en réalité ce qu'il fait en idée. *O tempora, o mores!* Combien sont rares ceux qui entendent bien la nature des participes, des adverbes, des conjonctions ! Que de temps s'est écoulé jusqu'à ce qu'on eut trouvé la véritable raison pour laquelle l'adjectif doit s'accorder avec le substantif, le relatif avec son antécédent ; jusqu'à ce qu'on eut deviné la règle qui veut que le relatif soit placé tantôt avant, tantôt après l'antécédent ; jusqu'à ce qu'on eut connu en quelle mesure, en quel ordre se mêlent et se succèdent les interjections *dolentis, gaudentis, heu, oh, ah, hem, ohe, hui*, et autres assaisonnements sans lesquels le discours serait absolument insipide.... » — Voilà ce que Bruno nomme ailleurs (I, p. 247) « *una insalatina di proverbiazzi, di frasi per latino o greco;* » voilà ce qu'il entend par les « *interpreti di parole* » (p. 249), dont tout l'art consiste à « *trarre il succhio da le parole,* » et qui croient fermement que « *da la cognizion de le lingue procede la cognizion di scienza qual si voglia.* » Cet optimiste devient pessimiste, aussitôt qu'il envisage les directions littéraires et intellectuelles de son temps. « *Mai*, s'écrie-t-il, *mai la pedanteria è stata più in esaltazione per governar il mondo che à tempi nostri* » (II, p. 404). Il regrette vivement, fréquemment les beaux jours de l'antiquité où cette douce folie, « *dolce pazzia,* » était inconnue (I, p. 228), et où l'on choisissait parmi les philosophes des rois et des législateurs (I, p. 221).

dans les plus graves cérémonies, le péripatéticien et le pédagogue étaient des personnages en quelque sorte obligés dans les conversations philosophiques du Nolain; et c'était moins pour les instruire que pour les flageller, que le moderne platonicien les associait à ses moindres discussions.

Le dialogue convenait, du reste, autant à son système philosophique qu'au tour particulier de son esprit. Ne se rattache-t-il pas ouvertement à cette Académie où l'on aimait, depuis Socrate jusqu'à Cicéron, à enseigner et à s'éclairer en s'entretenant? La conversation n'était-elle pas pour Platon une méthode de penser et d'inventer? Elle était le mouvement même de sa dialectique, la marche de son génie allant à la découverte, à l'établissement de la vérité par la destruction de l'erreur. A l'époque de la Renaissance, le plus grand nombre des partisans de Platon employait de préférence le dialogue, se plaisant à rappeler que ni Aristote, ni Théophraste n'avaient pu atteindre à la grâce des entretiens platoniques,[1] et citant avec une joie maligne Lucien qui appelle le dialogue le fils de la philosophie.[2] Laurent Valla, Fr. Barbaro, Platina, Palmieri, mais surtout Landino[3] pouvaient donc servir d'exemple à Bruno, comme lui-même peut passer pour le précurseur de Galilée et de Thomas Cornelio. Ce genre de composition, autant prisé alors que le genre épistolaire l'a été en d'autres temps,[4] semblait seul répondre à l'intérêt et à la dignité

[1] Voyez BASILE-LE-GRAND, ep. 167.
[2] LUCIEN, *in bis accus.* — Cfr. LA MOTHE-LE-VAYER, *cinq dialog.*, préf.
[3] Voy. ses *Disputationes camaldulenses*, qui ont pour objet un parallèle entre la vie active et la vie contemplative.
[4] Voy. SOLGER, *OEuv. posth.* (en allem.), t. I, p. 145.

des questions spéculatives. On y avait recours aussi pour se séparer plus visiblement de la philosophie de l'Ecole, et de ses arides et subtiles dissertations. Puis on le jugeait sans doute utile, pour exposer des opinions suspectes à l'Eglise ou à l'Etat, des opinions qu'on ne pouvait développer qu'en les déguisant, c'est-à-dire en les mettant dans la bouche d'un interlocuteur tièdement réfuté.[1] Il était difficile, toutefois, que les dialogues de la Renaissance ne se ressentissent pas des disputes de l'Ecole même. La conversation y est moins gracieuse, moins attique que dans les entretiens des philosophes grecs ou romains; elle est trop raisonneuse, elle est chargée de syllogismes et d'injures. Elle s'égare continuellement en épisodes, en digressions où le fil se rompt, où la pensée fondamentale s'échappe et se perd. Chez Bruno, les personnages *devisants* (Amyot appelle ainsi les interlocuteurs) sont aussi animés, aussi hardis, aussi attachés à l'opinion qu'ils soutiennent, que les interlocuteurs de l'Académie ou de Tusculum; mais ils n'ont pas le même degré de sagesse ni de poésie, ni enfin la même élévation de vues et de langage. Les habitudes batailleuses et les abstractions stériles du siècle, viennent trop souvent s'ajouter aux obscurités d'une conception à peine ébauchée, ou aux colères d'un novateur persécuté. A l'ironie socratique, Bruno substitue le rire d'un comique peu rigide. Les négligences et les écarts de ses modèles lui paraissent autoriser l'emploi de locutions triviales. Plus la philosophie officielle lui

[1] « *Gli interlocutori..... abbondano nel proprio senso, ragionando con quel fervore e zelo, che massime può essere ed è appropriato a essi* » (II, p. 110).

semble ennuyeuse, plus il se croit justifié de mettre toutes sortes de ressources en œuvre pour amuser le lecteur. Une autre particularité, c'est qu'il procède moins par questions et par réponses. Tout en faisant sans cesse usage des mots de *proposition* et d'*objection*, il cherche surtout à se mettre et à se maintenir lui-même en scène. Il n'est pas toujours impartial; il prête volontiers à ses adversaires des arguments faibles, à ses amis des raisons solides ou ingénieuses. Il ridiculise avec succès le ton didactique et tranchant des péripatéticiens; mais en même temps il s'étudie à tenir toujours le dé, et aussitôt qu'un adversaire se hasarde à s'emparer de la conversation, il se hâte de le réduire au silence. Malgré ce défaut de patience et de gravité, les dialogues de Bruno offrent un intérêt remarquable par leurs mouvements dramatiques, par la fougue du principal orateur, par la variété des détails, et même par les licences du langage. Si l'auteur les avait composés vingt ans plus tard, s'il avait daigné les relire et les retoucher, c'est-à-dire s'il y avait apporté plus de goût et d'art, plus d'austérité littéraire, ils pourraient être proposés à toute époque comme des ouvrages de premier ordre. Peut-être, tels qu'ils sont, font-ils mieux connaître la situation des intelligences et des études, et présentent-ils un tableau plus ressemblant. Ils ne sont pas, comme la plupart des dialogues célèbres, une pure fiction, une causerie supposée sur une scène étrangère, dans un moment reculé, entre personnages imaginaires; mais ils méritent d'être pris pour un écho fidèle, pour une copie vigoureuse de ce qui se passait autour de Bruno à Naples, à

Paris, à Londres. On les admire moins; on s'y fie davantage.

C'est à cause de ce caractère de vérité historique, qu'on aurait tort de négliger les pièces qui précèdent ou suivent les ouvrages de Bruno. Soit en prose, soit en vers, ces curieux morceaux avaient la destination que remplissent, dans les journaux modernes, les annonces, les avis, et autres genres d'insertions et de recommandations. Par ces anagrammes et ces acrostiches, on avait coutume de « couronner » son livre. Bruno sentait, il est vrai, tout le vide des louanges que les auteurs s'y prodiguaient par les mains des éditeurs : « *asini asinos fricant*. »[1] Mais il ne dérogeait pas non plus à cette habitude. Il plaisantait sur la manie des dédicaces, [2] mais chacun de ses écrits est muni d'une épître dédicatoire. Un ouvrage se considérait au XVI[e] siècle comme un enfant qui, pour pénétrer dans le monde, a besoin d'un parrain. Chaque livre était sujet à censure; il lui fallait un protecteur. La dépendance où étaient les lettres, d'une part, le prix qu'on y attachait, de l'autre, rendaient ce patronage ou nécessaire ou naturel. Les Mécènes désiraient aussi vivement d'être immortalisés que les auteurs de les éterniser. Si les uns s'estimaient des Alexandres, les autres se croyaient des Aristotes. [3] Ceux que la faim ne poussait pas étaient exci-

[1] *Opp. it.*, II, p. 384; I, p. 3.

« Piango, chiedo, mendico un epigramma,
Un sonetto, un encomio, un inno, un' oda. »

[2] C'est souvent, dit-il (II, p. 311), présenter la lyre à un sourd et le miroir à un aveugle. — Scarron, dédiant un de ses livres à son épagneul, pensait évidemment de même.

[3] Voy. le parallèle tracé par Télésio entre Alexandre et le duc de Nucería,

tés par la reconnaissance, par l'admiration ou par l'ambition.[1] Le nom du protecteur, simple ami ou personnage de haut rang, illustre dans les armes, l'Eglise ou la robe, avait mission pour indiquer, dès l'ouverture du livre, le parti auquel l'auteur appartenait. Dans une période de révolution, chaque production est une espèce de profession de foi, bénie dans un camp, maudite dans l'autre. Il suffisait à l'inquisiteur de Venise de regarder les noms qui figurent en tête des ouvrages de Bruno, pour reconnaître en lui un hérétique, un penseur plus favorable aux adversaires qu'aux alliés de Philippe II, plus favorable aux opinions modernes qu'aux anciennes traditions.

Les éditions primitives des livres de Bruno, devenues plus rares, dit Brucker, qu'un corbeau blanc,[2] ont été comme des croix pour les bibliographes, pour ces érudits qui, pendant deux siècles, ont témoigné plus d'intérêt que les philosophes au métaphysicien de Nole, inique contempteur de l'érudition. On racontait que l'exemplaire du *Spaccio*, conservé dans la bibliothèque royale de Dresde, avait été acheté en Hollande 300 florins; que, dans une vente publique en Angleterre, il avait été vendu trente livres sterling; qu'en France on ne pouvait l'acquérir à moins de cinquante pistoles

entre Aristote et Télésio lui-même; *epist. dedic.*, en tête du livre *de rerum natura*, édit. de 1586.

[1] Voici comment Théodore de Bèze absout Calvin sur cet article: « Il a dédié ses livres ou à quelques personnes privées, en reconnaissance de quelque bienfait ou d'amitié... Quant aux autres, dédiés à quelques rois, ou princes, ou républiques, son but était d'encourager les uns, par ce moyen, à persévérer en la protection des enfants de Dieu, et y inciter les autres » (*Vie de Calvin*).

[2] « *Albis corvis rariores.* »

(500 francs).[1] La *Cabale de Pégase*, que possédait le duc de la Vallière, avait coûté 160 livres. En 1785, Hamann, l'ami de Kant et de Jacobi, surnommé le Mage du Nord, chercha vainement par toute l'Italie à se procurer les dialogues *de la Causa*, et ceux *de l'Infinito*.[2]

Ce qui tourmentait les savants plus encore que la cherté de l'acquisition, c'était l'exacte indication du lieu où tel volume avait été mis au jour. C'est que Bruno dissimulait ou changeait souvent le nom de la ville ou de l'imprimeur, soit pour garantir la publication de fâcheuses poursuites, soit pour lui donner un cachet moins déplaisant à ses antagonistes. Ainsi le mot de Venise lui semblait de meilleur augure que celui de Paris. Si cependant il a pu tromper les lecteurs de son époque, il n'a pas abusé les critiques qui ont vécu plus tard; ceux-ci ont rapproché toutes les circonstances les moins apparentes, les priviléges, le caractère, le papier, le format et jusqu'aux différentes sortes d'*errata* ; et ils n'ont pas tardé à deviner les analogues et les contraires, et par là les véritables origines.[3]

Presque partout où Bruno séjournait un peu de temps il publiait quelque écrit : c'est à la trace de ses livres qu'on le suit à travers l'Europe. Mais ce furent particulièrement les presses de Londres et de Francfort, qui

[1] Voyez Niceron, *Mémoires*, t. XVII, p. 211; le *Spectateur*, 1720, t. IV; Leipzig. Gelehrt. Zeitung, 1726, p. 278. Dav. Clément, biblioth. cur., t. V, p. 304, sq. « M. Bünemann, dit Clément, qui avait trouvé le moyen d'en acquérir un exemplaire, l'a vendu 100 écus, comme il le confesse dans son *Catalogus Librorum rarissimorum*, p. 13. »

[2] Voy. Jacobi, *OEuvres compl.* (en allem.), t. III, part. III, p. 20.

[3] Ainsi l'on savait que les compositeurs français altéraient les mots italiens d'une façon différente des méprises anglaises, et qu'ils accentuaient certains mots latins autrement que les typographes allemands.

répandirent ses ouvrages les plus remarquables. On a, pour cette raison, distingué un cycle de Londres et un cycle de Francfort.[1] Si on a établi une série de Paris et une série de Wittemberg, c'est parce qu'on a supposé qu'une partie des œuvres imprimées à Londres ou à Francfort avait été composée, et peut-être annoncée d'abord à Paris ou à Wittemberg. Quoi qu'il en soit, le cycle de Londres se distingue par lui-même du cycle de Francfort sous un double aspect : il est conçu en langue italienne, langue favorisée par la cour d'Elisabeth;[2] puis il est pénétré plutôt du génie et des idées de Platon que des doctrines de Pythagore. En Allemagne il fallait demeurer fidèle au latin; et Pythagore, ce sage de l'Orient dont Platon lui-même s'était rapproché en vieillissant, y était fort honoré, grâce à Copernic comme à Reuchlin.

Le lieu d'impression devait être discerné du lieu de la composition. On devait admettre que les écrits publiés par le philosophe, soit à Paris, soit à Londres, le lendemain de son arrivée dans ces capitales, avaient été, sinon rédigés, du moins conçus ou es-

[1] Voy. ENGEL, *Biblioth. selectissima*, part. I, p. 27, sq. — D. Clément (t. V, p. 303, sq.) montra à son tour que les livres italiens de Bruno furent imprimés, pour la plupart, à Londres et non à Paris. « L'auteur, dit ce consciencieux bibliographe, vivait à Londres lorsqu'ils furent mis au jour ; il y craignait qu'on n'interrompît le cours de ses impressions ; il savait que ses écrits n'étaient pas du goût de la Sorbonne, et comment aurait-il osé les envoyer à Paris pour les y mettre au jour, à la barbe des censeurs rigides et impitoyables qui les auraient infailliblement condamnés à des ténèbres éternelles ? Cela n'est pas probable. Disons donc que Bruno a fait imprimer à Londres ces livres paradoxes, et qu'il a emprunté les noms des villes de Venise et de Paris pour mieux cacher le lieu de leur origine, et prévenir par ce moyen la destruction dont ils étaient menacés. » — L'argument sans réplique, encore une fois, c'est l'absolue conformité de papier, de caractère, de format et d'orthographe.

[2] Voy. P. I, liv. IV, au commencement.—Voy. aussi BRUNO. Opp. it. I, p. 286.

quissés à Genève, à Lyon, à Toulouse, peut-être au delà des Alpes. D'autres livres imprimés à Prague, à Francfort, avaient été manifestement composés à Wittemberg, à Helmstaedt. C'est Bruno lui-même qui nous apprend que les fameuses thèses soutenues dans l'Auditoire royal de Paris, ont paru pour la première fois dans la métropole du luthéranisme.[1]

Un plus épineux sujet de recherches et de conjectures, c'était de retrouver les ouvrages que Bruno assure avoir faits, sinon mis au jour; qu'il cite et invoque presque aussi souvent ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, et dont plusieurs, tels que l'*Arche de Noé*, dateraient de sa première jeunesse.[2] Ont-ils eu les honneurs de l'impression? gisent-ils encore, en manuscrit, dans les coins poudreux des bibliothèques ou des archives d'Italie? Ont-ils été immolés au zèle pour la religion, au fanatisme de l'Ecole? Ont-ils été rongés par les vers, ou détruits par d'autres accidents? L'auteur les aurait-il fait disparaître de sa propre main? Les titres du moins nous en restent, et quelques-uns témoignent, par leur singularité, de la bizarrerie ou de la hardiesse du contenu.[3]

Ceux qui paraissent avoir appartenu à la logique sont :

« La grande Clef, *Clavis magna*;

[1] Le lecteur est peut-être étonné de rencontrer une telle quantité de détails purement techniques. Nous ne donnons pourtant pas la centième partie de ceux que les recueils des bons bibliographes nous ont fournis.

[2] Bruno a coutume, pour abréger, de renvoyer dans ses ouvrages postérieurs aux livres antérieurement publiés sur des sujets analogues, par ex. *Eroici furori* (II, p. 362, 389, 412).

[3] « *La stravaganza de i titoli fa fede della qualità del suo umore* » MAFFEI, *Osservaz. lett.*, II, p. 171. — Mazzuchelli est plus indulgent : « *La*

» Les trente Statues, *Triginta Statuæ;*

» Le Temple de Mnémosyne, *Templum Mnemosynes;* » recueil de poésies latines.

A la physique ou à la métaphysique se rapportaient, il semble, les suscriptions suivantes, çà et là positivement mentionnées :

« Le Purgatoire de l'Enfer, *Il Purgatorio de l'Inferno;* » ouvrage probablement du même genre que le *Spaccio de la bestià trionfante;*[1]

» De l'âme, *de Animâ.*

» De la Vie multiple du monde, *de multiplici mundi Vitâ.*

» Des Attitudes de la Nature, *de Naturæ Gestibus.*[2]

» Des Principes du Vrai, *de Principiis Veri.*

» De l'Astrologie, *de Astrologiâ.*

» De la Magie naturelle, *de Magiâ physicâ.*

» De la Sphère, *de Sphærâ.* »[3]

En parcourant cette liste, on ne peut se défendre du regret d'avoir perdu quelques-uns de ces ouvrages. On se console, sans doute, de ne plus posséder ce *Temple de Mnémosyne*, ni ces *Trente Statues* qui devaient l'orner, et qui vraisemblablement ne différaient pas, quant à la signification, des *Trente Sceaux*[4] dont nous

*passione*, dit-il, *che in lui s'ascese di rendersi singolare con pensamenti che avessero della novità*, etc. » (*Scrittori d'Italia*, t. II, p. 2188)

[1] Voyez le *Spaccio*, vers la fin (II, p. 250). Le *Spaccio* est un *Purgatorio del Cielo.*

[2] *Gestus* correspond, ce semble, à σχῆμα, *forme apparente, attitude.*

[3] Les ennemis de Bruno lui attribuèrent la paternité du livre de *Tribus impostoribus*, livre déjà imputé à l'Arétin, à B. Ochino, à l'empereur Frédéric II, ou à son chancelier Pierre des Vignes, à Averrhoès même; livre qui fut depuis considéré comme une œuvre de Campanella, d'Herbert de Cherbury, de Hobbes, de Spinosa et de tant d'autres prétendus athées.

[4] *Triginta Sigilla. Sigillum* veut dire à la fois petite figure en relief et cachet.

avons l'explication. Mais il eût été intéressant de voir comment ces *Attitudes de la Nature*, ces *Formes diverses de la vie du monde*, ces *Secrets de la Magie naturelle*, se rapportaient d'une part à la théorie de la *Sphère* et de l'*Astrologie*, d'autre part à l'*Ame* et aux *Principes du Vrai*.

Heureusement, le fond de la doctrine nolaine nous est suffisamment développé par une vingtaine d'écrits qui ont été sauvés, et qui, rapidement produits dans un espace de dix ans, sont des témoignages parfois instructifs de l'étonnante activité de Bruno. « Il y a des gens, disait Cardan, qui lorsqu'ils savent deux ou trois choses, veulent aussitôt enseigner même ce qu'ils ignorent, et ne mettent au jour que de pures sornettes. »[1] Ce serait trahir une parfaite ignorance que de se croire autorisé à appliquer ce mot à Bruno. Ses livres ont de quoi saisir le lecteur le moins familiarisé avec les spéculations de la Renaissance. Ceux même qui se laisseraient rebuter aux difficultés de langage, mais qui sympathisent naturellement avec les croyances et les espérances d'un autre temps, comprennent que sous cette rouille et cette poussière peut vivre et s'agiter un esprit généreux.

Ces volumes, au surplus, pourraient se classer en deux sections, savoir, littérature et science. Sous le rapport littéraire, on rassemblerait les comédies, les satires, les sonnets ou canzones, les harangues et les discours académiques; sous le rapport scientifique, on réunirait aux dialogues les traités et les thèses.

[1] « *Homines sunt qui, cum duo aut tria sciunt, mox docere volunt, etiam ea quæ nesciunt, et nugas meras proferunt.* » Comment. in Hippocr., p. 170.

Pour nous, nous analyserons ensemble, d'abord les œuvres italiennes, puis les œuvres latines. C'est la différence de matière qui nous conseille principalement cette division. Les œuvres italiennes, en effet, sont pour la plupart consacrées à la métaphysique; les latines à la logique, ou plutôt à l'art dialectique de R. Lulle. Nous chercherons, en outre, à combiner l'ordre chronologique de leur apparition, avec l'enchaînement interne des conceptions. Mais comme cette combinaison n'est pas toujours possible, nous allons, avant d'entrer en matière, dresser le catalogue de tous les ouvrages de Bruno, en ne suivant que l'ordre des dates.

| ANNÉES | LIEUX D'IMPRESSION. | OUVRAGES. |
|---|---|---|
| 1582 | Paris. | *Il Candelajo* (le Chandelier). |
| — | — | *De compendiosa architectura et complemento artis Lullii.* |
| — | — | *Cantus Circœus.* |
| — | — | *De Umbris idearum.* |
| 1583 | Londres. | *Explicatio triginta sigillorum (et ars reminiscendi).* |
| 1584 | — | *La Cena de le Ceneri* (le Banquet du Mercredi des Cendres). |
| — | — | *De la causa, principio et uno.* |
| — | — | *De l'infinito, universo e mondi.* |
| — | — | *Spaccio de la bestia trionfante* (Expulsion de la bête triomphante). |
| 1585 | Londres. | *Cabala del cavallo Pegaso* (Cabale de Pégase). |
| — | — | *Gli eroici furori* (les Transports du héros). |
| 1586 | Paris. | *Figuratio aristotelici auditus phys.* |
| 1587 | Wittemberg. | *De lampade combinatoria Lulliana.* |
| — | — | *De progressu et lampade venatoria logicorum.* |
| 1588 | Wittembérg. | *Acrotismus.* |
| — | — | *Oratio valedictoria.* |
| — | Prague. | *De specierum scrutinio.* |
| 1589 | Helmstaedt. | *Oratio consolatoria.* |
| 1591 | Francfort. | *De imaginum, signorum et idearum compositione.* |
| — | — | *De triplici, minimo et mensura.* |
| — | — | *De monade, numero et figura.* |
| 1609 | Marbourg. | *Summa terminorum metaphysicorum* (par R. Eglin). |
| 1612 | Francfort. | *Artificium perorandi* (par H. Alstedius). |

# II.

## ŒUVRES ITALIENNES.

*CANDELAJO — SPACCIO. — CABALA. — CENA. — EROICI FURORI. — CAUSA. — INFINITO.*

Tous les écrits de Bruno n'étaient pas, comme s'exprime Amyot, des « outils de sapience ; » mais tous renferment des fragments ou offrent des traces de sa philosophie. Les moins philosophiques sont le *Candelajo* et le *Spaccio :* c'est par eux que nous commencerons cette revue succinte.

### A. *Candelajo.*

Le *Chandelier* [1] est une comédie en cinq actes et en prose. Peut-être composée à Naples, où la scène en est placée, cette pièce fut imprimée à Paris en 1582. Bruno prétend y remplir une intention philosophique. Cette intention perce, dès l'abord, dans la qualification qui accompagne le nom de l'auteur, *Académicien de nulle Académie, dit le Dégoûté;* et dans l'épigraphe, *Gai dans la tristesse et triste dans la gaîté.* Par cette double devise, le philosophe croit avoir annoncé son indifférence pour les passions qui sont en possession

[1] « *Candelajo, comedia del Bruno Nolano, academico di nulla academia; detto il Fastidito. In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.* » (112 pag. in-8°, édit. Wagner).

d'émouvoir le monde et que le comique se propose de réfréner. Il rit de ce qui afflige, il s'afflige de ce qui fait rire; il réunit et concilie en sa personne les deux côtés de la sensibilité humaine : Démocrite et Héraclite.[1] La sagesse consisterait, à son avis, à confondre ces contraires dans une alliance harmonieuse. Dans le *Candelajo*, ce projet ne sera que faiblement mis à exécution : « c'est l'ombre[2] d'une grande et fondamentale vérité qu'il s'agit d'y projeter. »

Dans le *Sonnet* qui succède aux *Motti* et précède l'*Epître dédicatoire*, Bruno s'attaque aux lettrés qui dégradent la science, en la ravalant au rôle de gagne-

[1] Ce contraste occupait beaucoup les contemporains de Bruno. Celui-ci n'était pas seul à prétendre y substituer une sorte d'accord. « *Démocrite héraclitisant et Héraclite démocritisant,* » disait Rabelais (I, 20).

> « Inter Divos nullos non carpit Momus,
> » Inter Heroas monstra quæque insectatur Hercules,
> » Inter Dæmonas rex Herebi Pluton irascitur omnibus umbris,
> » *Inter Philosophos ridet omnia Democritus,*
> » *Contra deflet cuncta Heraclitus.*
> » Nescit quæque Pyrrho
> » Et scire se putat omnia Aristoteles,
> » Contemnit cuncta Diogenes.
> » Nullis hic parcit Agrippa,
> » Contemnit, scit, nescit, *flet, ridet,* irascitur, insectatur, carpit [omnia,
> » Ipse philosophus, dæmon, heros, deus et omnia. »

C'est par ces termes qu'Agrippa de Nettesheim introduit le lecteur dans son étrange « *déclamation de incertitudine et vanitate scientiarum.* » Il n'y a pas jusqu'à Pibrac qui n'ait conseillé d'être tour à tour Démocrite et Héraclite, Jean qui rit et qui pleure, *Allegro et Penseroso,* comme dit Milton.

> « Ris si tu veux un ris de Démocrite,
> » Puisque le monde est pure vanité;
> » Mais quelquefois touché d'humanité,
> » Pleure nos maux des larmes d'Héraclite. »
> (*Quatrains,* XCVIII).

Voyez, du reste, l'explication spéculative de cette conciliation des humeurs, entre autres t. II, p. 323, sqq., *Opp. it.*

[2] Allusion à sa doctrine sur les ombres des choses, et au livre de *Umbris Idearum,* publié en même temps que le *Candelajo.* — Voy. l'*Epit. dédic.*

pain; [1] puis, aux auteurs qui vont partout mendiant quelque distique louangeur à mettre en tête de leur livre; enfin, aux critiques qu'il voit monter à l'assaut, du fond d'une vallée, comme un troupeau de chevaux sauvages. [2] La personne à laquelle l'écrit est dédié, la dame *Morgana* (dont les uns ont fait une *lady,* les autres, avec plus de vraisemblance, une *signora*), peut-être vénitienne, peut-être création imaginaire, est proclamée « docte, sage, belle et généreuse au suprême degré. » Pour qu'elle considère cette comédie comme une œuvre sérieuse au fond, Bruno termine la dédicace par une sorte de profession de foi. « Le temps, y lit-on, enlève tout et donne tout; tout change, mais rien ne s'anéantit : il est une chose immuable, éternelle, et qui toujours demeure une et identique !... » Voilà ce qui console l'exilé, ce qui élève et affermit son âme. [3]

Selon les règles en vigueur, un prologue devait ouvrir toute production dramatique. « Doucement ! réplique Bruno; vous allez voir qu'une comédie peut marcher sans prologue. Mais pour que vous ne murmuriez pas trop, messieurs les critiques, je vous régalerai, au lieu de prologue, d'un anti-prologue et

[1] « Voi, che tettate di Muse la mamma
» E che natate su lor grassa broda
» Col muso. . . . . . . . . . . . »

Ces vers sont loin d'égaler la beauté du célèbre distique où Schiller plaint aussi la science d'être devenue « une bonne vache, fertile en beurre, *Eine tüchtige Kuh die ihn mit Butter versorgt.* »

[2] « . . . . . . . . . . . . . . da la valli
» Veggio montar gran furia di cavalli. »

[3] « *Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce, e mi si magnifica l'intelletto.* »

d'un pro-prologue. » L'anti-prologue, nouvelle suite de railleries sur les grammairiens et les *scolarques*, ne contient de remarquable qu'un seul passage, celui où le philosophe explique les raisons de son indifférence, *del Fastidito*. « Pour sortir de cet état, et pour mener des journées heureuses, il n'y aurait cependant qu'à se faire moine, *andar a farsi frate*. » Le pro-prologue décrit la scène et les personnages, leurs passions, leurs intérêts, leurs rôles divers. La peinture d'un fol amour y est aussi piquante que celle du pédantisme.

Une chaîne d'aventures et d'accidents parfois très-plaisants, d'autres fois amenés sans liaison naturelle, sert à développer trois sortes de passions et de caractères : [1] « la tendresse insipide d'un vieillard, nommé Boniface ; l'avarice sordide d'un autre vieillard, nommé Bartolomeo, et la pédanterie non moins sordide et in-

[1] On le voit, Cyrano de Bergerac s'est contenté d'emprunter un seul des trois sujets que Bruno mène de front dans le *Candelajo*. Dans le *Pédant joué*, Granger, c'est-à-dire le héros copié de Manfurio, réunit à l'amour de Boniface l'avarice de Bartolomeo. Bergerac a simplifié, à cet égard, la marche de sa pièce. Du reste, la ressemblance de Granger avec Manfurio est frappante ; même profusion de phrases, « *la marcitulliana eleganza, la dictio ciceroniana* » (act. I, sc. IV) ; même engoûment des étymologies, des antithèses, des argumentations, des divisions, des invocations ; même abus de la mythologie et de l'histoire. Cependant la verve comique est plus rapide, plus entraînante, plus féconde en ressources inattendues, chez Bruno que chez son imitateur français. Celui-ci avoue lui-même la supériorité du comique napolitain. « Les Italiens, dit-il (p. 129), jouent la comédie en naissant, et si un Italien est né jumeau, je ne voudrais pas gager qu'il n'ait farcé dans le ventre de sa mère. » L'expédient des coups de bâton semble à tous les deux excellent. « Ma colère, dit Granger, *primò* commencera par la Démonstration ; puis marchera ensuite une Position de soufflets ; *item*, une addition de bastonnades ; *hinc*, une fraction de bras ; *illinc*, une soustraction de jambes. De là, je ferai grêler une Multiplication de coups, tapes, taloches, horions, fandans, estocs, revers, estramaçons, casse-museaux si épouvantables, qu'après cela l'œil d'un lynx ne pourra pas faire la moindre division, ny subdivision de la plus grosse parcelle de votre misérable individu. » (*Le Pédant joué*, p. 17).

sipide d'un nommé Manfurio. » Quelques femmes peu honorables, des marins, des soldats, des chevaliers d'industrie, conspirent ensemble pour tromper ces trois hommes, et arracher des poignées d'écu à « leur sensualité, à leur vilenie, à leur superstition. » Boniface, brûlant d'une amoureuse flamme pour Victoire, redoute les dépenses qu'il faut faire afin de lui devenir agréable. Il a donc recours à Scaramure, prétendu sorcier, qui lui offre une petite figure en cire, qu'il suffit de chauffer avec certaines pratiques, pour fléchir les cruelles rigueurs de Victoire. Après une succession non interrompue de périls et de mésaventures, Boniface est saisi par une soi-disant patrouille, et forcé de se racheter moyennant une rançon considérable. Quant à Bartolomeo, livré à la recherche de la pierre philosophale dont il espère le plus extraordinaire accroissement de fortune, il devient bientôt la dupe d'un filou qui, à l'aide d'une certaine « poudre de Christ, »[1] a le secret de lui soutirer quelques centaines d'écus. Enfin Manfurio, qui joue le rôle le plus important, le plus bafoué, compose une lettre d'amour, un sonnet érotique, que Boniface a dessein d'envoyer à Victoire; il prononce ensuite bon nombre de discours latins et italiens, en vers comme en prose; mais tout son savoir ne l'empêche point de perdre son argent et ses habits, de gagner de rudes bastonnades, et de jouir néanmoins de l'honneur d'adresser l'invitation finale, consacrée depuis Plaute et Térence, du *Valete et plaudite*. Manfurio s'estime et se proclame l'une des lumières du monde; par ses

[1] *Pulvis Christi.*

actes, comme par ses paroles, il montre qu'il n'est qu'un *chandelier*. [1] L'immense quantité de proverbes et de locutions classiques entassée dans sa mémoire, et plus encore le ton dont il les débite, caractérisent merveilleusement le cuistre du temps. Ce qui intéresse principalement, c'est l'abondance d'anecdotes et d'épigrammes, qui font comme toucher au doigt les mœurs italiennes ; et la licence des propos qui déborde dans plus d'un endroit, est elle-même un trait distinctif et une partie de ces mœurs. [2]

## B. *Spaccio de la bestia trionfante.*

### 1.

L'*Expulsion de la bête triomphante* [3] est un des livres les plus singuliers et les plus intéressants du

[1] Voilà l'origine et la raison du titre de la pièce. Voy. aussi act. V, sc. XXIV.

[2] Il ne nous appartient pas d'apprécier plus amplement cette comédie où, selon M. LIBRI (*Hist. des sci. math.*, IV, p. 143), Bruno « s'est montré l'émule des meilleurs auteurs dramatiques de son temps ; » où, suivant M. L. WACHLER (*Man. de l'hist. littér.*, p. 594), « il a déployé un comique aussi vigoureux que délicat et agréable. » Nous nous bornerons à rappeler aux Italiens qui refuseraient d'oublier le jugement de Maffei, les paroles que M. Mamiani della Rovere a récemment écrites, dans sa *Prefazione* au *Bruno* de Schelling (traduit par Mᵉ Florenzi Waddington, p. 8) : « *E piena e traboccante di novellette, di proverbj, di motti arguti e satirici ; à lo stile vivo e scorrevole, il dialogo assai naturale e frizzante, ma non à garbo nè purezza alcuna di lingua. I caratteri riescono alquanto nuovi ; l'intreccio vi procede ingegnoso e nol si debbe restituire a Terenzio ed a Plauto come vien fare per la più parte delle commedie di quella età ; e già vi scorge la tendenza non lodevole a quelle complicazioni e varietà estreme di accidenti che toccò l'apice sulle scene spagnuole.* »

[3] « *Spaccio de la bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano ; diviso in tre dialogi subdivisi in tre parti. — Consecrato al molto illustre et eccellente cavaliero signor Filippo Sidneo,* » (145 pag. in-8°, édit. Wagner. — Dans l'édition primitive, 326 pag. in-8°).

XVI[e] siècle, et par cela même un des ouvrages les plus difficiles à bien décrire. Ce serait une histoire curieuse déjà que celle de son titre, que le sort qu'il a eu dans les enchères, dans les manuels des bibliothécaires, dans la tête des bibliophiles. [1] Les opinions qui ont prévalu à différentes époques sur l'objet et le but du *Spaccio*, formeraient un volume dont l'étendue égalerait l'ouvrage lui-même.

Ce qui prouve la vérité de l'expression de David Clément : *livre de la dernière rareté*, c'est qu'il a été aussi souvent mal cité que cité. Plusieurs fois *Spaccio* (expulsion) a été remplacé dans ces citations par *Specchio* (miroir). [2] Cette rareté extrême a été expliquée, tantôt par le petit nombre d'exemplaires que Bruno en aurait fait tirer, tantôt par le soin que les prêtres et les pasteurs auraient mis à le détruire. [3]

L'intérêt qu'a excité la cherté, la rareté du livre, a été accru par l'air de mystère dont en parlaient ceux qui l'avaient vu, ou qui même prétendaient l'avoir étudié. John Tolland piqua surtout la curiosité en le tra-

[1] « Ce livre, entièrement méprisable par lui-même, dit le P. Niceron, et méprisé jusqu'ici à un tel point, qu'à la vente de la bibliothèque de M. Bigot, faite en 1706, il ne fut vendu, avec cinq autres ouvrages du même auteur, que 25 sols, est devenu depuis, par la folie des bibliomanes, d'un prix si exorbitant, qu'on ne l'a guère maintenant à moins de 50 pistoles, même tout seul, lorsqu'il se peut trouver ; car il faut avouer qu'il est très-rare... »—« Ce livre, dit à son tour Floegel, est devenu un des plus rares d'entre les ouvrages imprimés ; il a été vendu par Bünemann 100 rixdalers, acheté par Bessa 300 florins, par d'autres 200 rixdalers : *Tanti pœnitere non emo !* »—« Ce livret italien » « *that small book* » (Bayle, Lacroze, *Spectator*), a été porté jusqu'à 1132 francs à la vente de l'abbé de Rothelin. C'est ce qu'on lit, écrit de la main de M. Petit-Radel, sur l'exemplaire conservé à la bibliothèque Mazarine. « *Extravagant price !* » dit Budgell dans le *Spectator* (vol. V, n° 389).

[2] Par ex. chez Mosheim, *de Vitâ et scriptis Tolandi*, p. 173.

[3] « Brunus tint avec Phil. Sidney et Foulkes-Greville et quelques autres personnes choisies des assemblées secrètes, et fit imprimer son livre, dont on

duisant en anglais, [1] et en tirant cette version à peu d'exemplaires, comme si peu d'esprits étaient capables de le goûter. L'abbé de Vougny, conseiller de grand'-chambre et chanoine de Notre-Dame, produisit le même effet [2] en n'en traduisant qu'une partie, comme si le reste devait être caché au public français, et davantage encore en l'imprimant sans date, ni nom de ville. Tolland, à la vérité, n'en parlait point à la dérobée; il le donnait sans réserve pour le livre le plus redoutable non-seulement à la cour de Rome, mais au christianisme. [3] Lacroze, nous l'avons déjà dit, prit l'hétérodoxe Irlandais au pied de la lettre, et réveilla par des cris d'alarme l'orthodoxie tant protestante que catholique. [4] Il ne pouvait comprendre que « M. Bayle, qui avait eu le livre même entre les mains, n'en eût pas connu le venin. » Puis se forma l'hypothèse que le *Spaccio* pourrait bien être, « le livre qui est si fameux dans le monde sous le titre de *Traité des*

ne tira pas vingt exemplaires, ce qui fait qu'il est si rare. » LADVOCAT, *Dict. hist.*, art. BRUNUS.—Tolland était persuadé que son exemplaire était le seul qui subsistât encore au XVIII<sup>e</sup> siècle.

[1] « *Spaccio de la b. t., or the expulsion of the triumphant beast. Translated from the Italian of Jordano Bruno* » (Lond , 1713, 8).

[2] « *Le Ciel réformé. Essai de traduction d'une partie du livre italien,* SPACCIO, etc., » (l'an 1750, 8). — Selon Buhle, ce court fragment suffirait pour donner une idée de l'original.

[3] « L'auteur, dit-il, donne carrière à son esprit, qui est toujours divertissant, mais en même temps très-solide; il est souvent diffus, mais jamais ennuyeux. Dans un très-petit espace, il sait exposer un système complet de religion naturelle, la théorie de l'ancienne cosmographie, l'histoire, la comparaison et la réfutation de différentes opinions, outre quantité d'observations curieuses sur divers sujets. Mais l'auteur abonde en plaisanteries et en traits satiriques; il est impie au souverain degré, et ne se renferme pas toujours dans les bornes de l'allégorie. »

[4] « Le fameux M. Toland, dit Lacroze, à qui cet ouvrage appartenait, et qui a ses raisons pour en faire beaucoup de cas, ne me l'avait montré qu'avec beaucoup de réserve. »

*trois imposteurs.* »[1] Ceux qui n'osaient le déclarer une copie même de ce fameux Traité, y voyaient une amplification de quelque dialogue de Lucien.[2] Voilà pourquoi les apologistes de Bruno refusèrent quelquefois de le croire l'auteur du *Spaccio*. Telle fut l'opinion de Heumann. Plus circonspect et moins indulgent, Brucker se contenta de révoquer cette paternité en doute. Adelung aussi supposait un autre auteur, ou du moins était-il disposé à proclamer collaborateurs de Bruno, Sidney, Greville et leurs amis; mais un motif différent lui avait suggéré cette conjecture : c'est qu'il tenait le *Spaccio* pour « un vrai chef-d'œuvre d'esprit et d'imagination. » Très-peu de critiques eurent le calme de Chaufepié, qui ne partageait ni l'engouement de Tolland, ni les craintes de Lacroze.[3] « Ce livre n'est pas aussi redoutable, à son avis, que Tolland se l'imaginait, puisqu'il n'y a que des railleries, et non des raisons et des arguments, qui peuvent persuader des gens de bon sens. C'est faire trop d'honneur aux écrits des ennemis de la religion, que de penser qu'ils puissent être si dangereux; c'est supposer qu'il s'y trouve des objections importantes et sans réplique; au lieu qu'en les mettant au grand jour, on les fait con-

[1] Lacroze ne juge pas cette hypothèse probable, et doute même de l'existence du livre *De tribus Impostoribus*. « On ne peut, dit-il, trouver personne qui puisse se vanter de l'avoir jamais eu entre les mains. Le P. Mersenne dit que de son temps on l'avait à Paris en manuscrit, mais en arabe. » — Beyer (*Mem. libr. rarior.*, p. 220), qui assure avoir lu le *Spaccio*, confesse avoir été épouvanté des railleries anti-chrétiennes qu'il contient, et prétend y avoir vu les trois législateurs religieux désignés par le terme de *Trois imposteurs*.

[2] Mosheim, *Vindiciæ antiq. Christ. discipl.* præf.

[3] Le *Spectator* (27 mai 1712) avait déjà aperçu : « *So very little danger in it.* »

naître pour ce qu'elles sont, la faiblesse même. »[1]

Alors pourtant qu'on n'avait aucune notion un peu précise du sujet de ce livre, on persistait à penser qu'il avait valu à Bruno le supplice du feu.[2] Pour penser ainsi, on s'appuyait sur le titre, qu'on interprétait sans le rapporter au contenu. Scioppius, d'ailleurs, n'avait-il pas affirmé que la « bête triomphante » n'était autre chose que le pape? Une si grave autorité pouvait-elle se tromper? Donc, « Expulsion de la bête triomphante » équivaut à « renversement de la papauté : » ainsi raisonnait-on gratuitement. Quelques-uns concluaient par analogie : « A Wittemberg, à Helmstaedt, Bruno avait comparé le pontife romain à une bête féroce et rusée, par conséquent l'expulsion de la bête triomphante, ne saurait s'entendre que de la destruction du Pape et de l'Eglise catholique. » C'était oublier que le livre avait été composé, lu, peut-être imprimé dans l'hôtel de M. de Mauvissière, catholique fidèle et déclaré, qui n'eût jamais protégé un ennemi ouvert de la foi chrétienne, l'auteur d'un écrit visiblement, bruyamment dirigé contre le Saint-Père; pas plus que Philippe Sidney, à qui cet ouvrage était dédié, n'eût donné son amitié à un athée, ou accepté la dédicace d'un panégyrique de l'irréligion.

Rappelons donc que ce titre tant de fois et si mal interprété a plus d'un sens, ainsi que le livre qu'il résume. Au propre, il s'agit de la bête,[3] c'est-à-dire des

[1] *Dictionnaire*, art. BRUNUS.

[2] Voy. WEIDLER, *Hist. astronom.* (Wittembg. 1741, p. 410), et Montucla reproduit la même supposition dans son *Hist. des mathém.*

[3] *Bête* est pris collectivement pour tout le règne animal; *in abstracto*

animaux que la mythologie et l'astronomie ancienne ont mis au ciel; au figuré, il est question de la superstition, c'est-à-dire des croyances populaires, selon lesquelles les astres influent sur les destinées et les volontés des hommes.[1] La bête est appelée *triomphante*,[2] parce que les signes du zodiaque et les notions d'influence sidérale, avec le cortége des préjugés qui y tiennent, étaient choses généralement reçues. Qu'ensuite Bruno, dédaignant une marche réglée et un cadre rigoureusement limité, combatte en passant d'autres superstitions que celles des astrologues, des physiciens, des docteurs de l'Ecole, superstitions inséparables d'ailleurs des passions et des erreurs théologiques de l'époque, nul ne s'en étonnera. Il déclare avec franchise la guerre à l'ignorance, « parce qu'elle est hostile à la philosophie ; » il la déclare « à l'orthodoxie sans mœurs et sans âme, parce qu'elle lui semble subversive des principes de justice et de vertu. » De même que Campanella médite, dans son *Atheismus triumphatus*, la chute de l'impiété, Bruno, dans sa *Bestia trionfante*,[3] veut la ruine des convictions nuisibles, selon

pour toute l'espèce des brutes. Voy. M. OZANAM, *Dante et la philos. cathol. au XIIIe siècle*, p. 101, édit. I. — Grâce à l'ignorance des critiques, il en était de la *bestia* du *Spaccio* comme de la bête à sept têtes et à dix cornes dont parle l'Apocalypse, et dont les commentateurs faisaient tantôt les empereurs Dioclétien ou Julien, tantôt les pontifes de Rome.

[1] Bruno rejette sans pitié les rêveries astrologiques. « *Influxus nullus*, dit-il, *est ex iis quos ingens distantia ab orbe subjecto diremit*, » (de mon. num. et fig. c. 1).

[2] Dans la *Cabala del cavallo Pegaseo*, Bruno nomme l'âne « la bête triomphante en vie » (II, p. 256). — Pomponace avait habitué les philosophes d'Italie à donner le titre de bête à tout ce qui ne sait pas penser : « *Qui de philosophiâ non participat, bestia est* » (de Incantat., p. 251),

[3] A propos du mot *triomphe*, il est permis de rappeler qu'Ag: d'Aubigné, dans le *Baron de Faeneste* (dern. chap.), représente sur des tapisseries

lui, à la morale primitive, au culte naturel du devoir.

Si le titre du *Spaccio* peut recevoir plusieurs acceptions, le contenu tend à plusieurs fins. L'objet apparent est une réforme à opérer parmi les constellations du zodiaque.[1] Les noms d'animaux, les monuments des aventures si choquantes des dieux, doivent être bannis du ciel. Copernic et Lilio ont rétabli l'ordre physique et mathématique, dans le mouvement du monde et la marche des saisons; Bruno propose d'introduire une sorte d'ordre moral dans l'antique système des astérismes, en substituant aux noms de divinités justement méprisables, les noms des qualités et des mérites dignes de l'estime et de l'admiration des mortels. Une seconde intention, une autre vue de Bruno consiste à dépouiller du titre de vertus une foule de prétendues perfections, c'est-à dire de perfections qui en sont aux yeux d'une multitude crédule et ignare, loin d'en être aux yeux d'une morale austère et sage. Par ce nouveau dessein, le *Spaccio* ne demeure plus une allégorie seulement, mais il devient une satire.[2] L'allégorie s'y mêle

quatre sortes de triomphes qui ont quelque analogie avec ceux que Bruno et Campanella décrivent; ce sont : « les triomphes de l'impiété, de l'ignorance, de la poltronnerie et de la gueuserie. »

[1] Ces constellations ont été indiquées par un astronome moderne dans les vers suivants :

« Delta aries, Perseum taurus, geminique capellam,
» Nil cancer, plaustrum leo, virgo comam atque bootem,
» Libra anguem, anguiferum fert scorpius, Antinoum arcus,
» Delphinum caper, amphora equos, Cepheida pisces. »

Voy. Bruno, *de Umbr. idear.* p. 307, édit. Gfr.

[2] On a outré l'opinion que tout est allusion satirique dans ce livre. On a cru que Bruno entendait par bêtes à expulser, par vices à bannir, les saints personnages qui habitent le ciel chrétien et sanctifient en quelque sorte notre calendrier; on a cru que l'aveu des péchés de Jupiter devait signifier l'aveu des méfaits imputés aux princes de l'Eglise. Cette interprétation est aussi arbi-

intimement à la satire, la métaphore se confond avec l'allusion, comme l'astronomie elle-même avec la morale. L'astronomie et la morale [1] paraissent à l'auteur également évidentes et authentiques; il en fait les fondements de la certitude scientifique. Il faut que l'astronomie soit morale, et que la morale soit utilement rattachée à l'astronomie.[2] Quand les véritables vertus peupleront le ciel, les hommes, en se laissant conduire par telle constellation, ne mèneront qu'une vie pure et heureuse. Ce firmament renouvelé et corrigé, leur présentera un monde idéal, dont les grandeurs terrestres ne seront que des images imparfaites et de pâles reflets. Que sera la prudence humaine auprès de la divine providence? Le ciel spirituel, le paradis, se lie au ciel matériel, aux astres; réformer les dénominations zodiacales, c'est produire pour le vulgaire l'effet d'une réforme morale. L'ancien système des astérismes représente et réfléchit

traire que celle qui présenterait l'assemblée des dieux du *Spaccio* comme une parodie du concile de Trente.

[1] Il n'est pas surprenant que Bruno ait considéré la morale comme une astronomie du cœur et de la volonté. Bacon nommait à la même époque la morale, les Géorgiques (*labourage*) de l'âme. Rien n'est plus connu d'ailleurs que le mot du sceptique Kant : « *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*; le ciel étoilé au-dessus de moi, et en moi la loi morale. » (*Crit. de la raison pratique*, conclus.)

[2] « Questi dialogi sono stati messi e distesi sol per materia e soggetto d'un artificio futuro; perche, essendo io in intenzione di trattar la moral filosofia secondo il lume interno, che m'ha irradiato et irradia il divino sole intellettuale, mi par espediente prima di preporre certi preludj a similitudine di musici; imbozzar certi occulti e confusi delineamenti e ombri, come i pittori... il che non mi pare più convenientemente poter effettuarsi, se non con porre in numero e certo ordine tutte le prime forme della moralità, che sono le virtù e vizj capitali, nel modo, che vedrete al presente introdotto un ripentito Giove, ch' avea colmo di tante bestie, come di tanti vizj, il cielo, secondo la forma di quarant' otto famose imagini, et ora consultar di bandir quelli dal cielo, da la gloria e luogo d'esaltazione, destinando loro per lo più certe regioni in terra, et in quelle medesime stanze facendo succedere le già tanto tempo bandite e tanto indegnamente disperse virtù » (II, p. 110).

toute l'ancienne superstition.[1] Ces fables où le vice règne sans honte doivent disparaître, et ne sauraient s'accorder avec l'astronomie nouvelle. Depuis qu'il est démontré que les habitants de la terre tournent autour du soleil, depuis cette révolution de la science, il leur est interdit de placer leur vie sous la protection de misérables brutes, ou de vices divinisés. Qu'ils choisissent pour protecteurs des astres honorables, et leur conduite sera honorable aussi; qu'ils confient leur sort, non pas aux caprices du hasard, mais aux lois de la justice, et leurs jours seront réglés pour une félicité constante.[2]

Cette conception était neuve, quoiqu'il semble que les ouvrages des Manzolli et des Basile Zanchi [3] aient

[1] « Adde hoc universi systema tot cyclis et epicyclis constans, non ad veri rationem, sed ut hypothesin, ad commodum astronomicarum computationum fuisse excogitatum. Ubi vero stultitia adolevit, et hebescere cœpit ingenii humani acies, genera quædam fabulosorum numinum conficta fuerunt, quibus quasi animis motricibus systematis illius partes procurarentur. Istæ fabulæ Ægyptiorum, quæ ad reconditos sensus occultandos initio fuerunt inventæ, demum procedente ævo pro veris habitæ sunt. Tandem insania hominum eo processit, ut vitiatæ longo usu cœlestium rerum imagines in pessimum vitæ exemplum adhibitæ sint, et in totidem numina mutatæ. Denique explosa luce per gentes, turpis fabula genita est, quæ crudelia et impia facta induxit, tyrannidemque, schismata et ignorantiam omnium rerum pietatem esse voluit, perverso omni vitæ ratione et usu. »

Voilà ce que Bruno écrivait sept ans après la publication du *Spaccio* (de *Monade*, etc., p. 511, 12).

[2] « *Se così, o dei, purgaremo la nostra abitazione, se così renderemo nuovo il nostro cielo, nuove saranno le costellazioni et influssi, nuove le impressioni, nuove fortune; per che da questo mondo superiore pende il tutto, e contrarj effetti sono dependenti da cause contrarie* » (II, p. 140).

« Il faut l'avouer, a dit M. Royer-Collard; avant M. de la Place, il y eut des scandales dans le ciel » (*Disc. de récept. à l'Acad. franç.*).

[3] Le titre de l'ouvrage de Manzolli (*Marcellus Palingenius*) est significatif ici : « *Zodiacus vitæ* » (1537). — *Orat. valed.* § 10, Bruno dit ceci : « *Sua quingenta carmina præstare atticismo et romanismo omnium qui sub vexillo peripatetico comtius loquendo et stultisimne sentiendo militarint.* » (Voy. C. Agrippa, *de Vanit.*, c. 45. — G. Naudé, *Apologie*, ch. II). — Le livre de B. Zanchi, *Hortus Sophiæ*, dédié au cardinal Bembo, est une splendide

pu la suggérer. Elle était simple, en ce qu'elle n'est qu'une combinaison de l'idée d'influence sidérale, avec l'idée d'une réforme astronomique. La manière dont Bruno la réalise est sûrement originale. L'esprit et l'imagination y abondent à l'excès. L'allégorie et la métaphore, l'allusion et l'épigramme y sont maniées avec dextérité. La mythologie, la symbolique des anciens, est exploitée avec autant de finesse que d'érudition. La fiction que le monde moderne se trouve encore gouverné par Jupiter[1] et la cour de l'Olympe, la fusion des souvenirs de la chevalerie, du merveilleux du moyen-âge, avec les contes et les traditions du paganisme antique, toutes ces notions qui depuis ont donné naissance à l'esprit de la mythologie, à la philosophie des religions et de l'histoire, à la science des Vico et des Creuzer,[2] voilà ce qui fait pour le *Spaccio* une veine iné-

description en vers des doctrines chrétiennes, mais il valut à l'auteur, chanoine de Latran, de mourir en prison sous Paul IV.

[1] Bruno emploie souvent le nom de Jupiter pour désigner avec les Stoïciens, particulièrement avec Chrysippe, la nature universelle.

[2] Le même esprit, selon lui, peut se retrouver dans plusieurs individus, dans différents corps, comme l'âme du prophète Elie dans Jean-Baptiste. Les anachronismes que Bruno s'applique à commettre, par exemple en donnant aux dieux pour serviteurs des moines, en chargeant Jupiter de réformer le clergé catholique, ou bien en assimilant (dans l'allégorie du corbeau) Noé et Apollon; ces anachronismes, ces anomalies, ne sont pas un simple amusement, mais ils résultent du désir de retrouver dans les religions positives les principes de la religion naturelle. Ce désir est plus que manifeste là où Bruno s'efforce d'établir une sorte d'identité entre les mythes des nations, entre les traditions de l'Orient et celles de l'Occident, entre les récits bibliques et les histoires profanes. Cette tendance, empruntée aux Alexandrins, tient chez lui à ce principe essentiel de sa philosophie, qu'en toutes choses il faut tâcher de trouver le point de contact et de coïncidence, la base de l'union entre les contraires, le terrain où toutes les dualités doivent se réduire à l'unité, *la coïncidenza de' contrari* (II, p. 122). Sans aucun doute, un tel amalgame du divin et de l'humain, du christianisme et du polythéisme choque trop souvent, outre la raison et le goût, le sentiment religieux des esprits les plus éclairés; mais au XVIe siècle il ne produisait pas un effet semblable. A l'ouverture du concile de Trente, l'évêque de Bitonto,

puisable de saillies et de plaisants aperçus. Le philosophe y tient le langage d'un moraliste élevé. A mesure que chacune des vertus appelées à remplacer les vices du ciel est inaugurée, elle apprend de Jupiter ce qu'elle doit faire et éviter pour demeurer elle-même ; tous ses attributs sont dénombrés et expliqués, et, la plupart du temps, personnifiés comme le veut l'allégorie ; tous les dangers et les excès à fuir sont retracés avec la même vigueur ; toute la suite des qualités et des avantages attachés au bien faire défile, pour ainsi dire, en ordre et avec de grands honneurs. Un rare talent d'observation psychologique, une profonde connaissance du cœur humain et de la société contemporaine, se révèlent à chaque pas. Les passions sont aussi fermement analysées qu'heureusement personnifiées et vivement réprimées. Ce qui captive davantage encore le penseur, c'est le ton soutenu de cette longue fiction, qu'on peut regarder comme une sorte de prédiction consolante pour la philosophie. La vérité et la sagesse, la franchise et la justice viennent prendre dans l'avenir la place de l'erreur, des folies, des mensonges de tout genre. Sous ce dernier rapport, le *Spaccio* a parfois l'air d'une apocalypse.

Le littérateur même qui attacherait moins de prix aux idées philosophiques se trouverait satisfait, d'un côté, par le choix des emblèmes et des parallèles, par la description des signes astronomiques et la peinture des

Corn. Musso, fonda la nécessité des conciles sur ce que, dans l'Enéide, Jupiter assemble les dieux, et sur ce que, à la création de l'homme, et à l'occasion de la tour de Babel, Dieu convoqua également un concile. C'est un pareil concile que Bruno suppose constitué par Jupiter pour la réforme du ciel, réforme qui doit précéder celle de la terre et y servir de modèle.

déités proposées; de l'autre, par la richesse prodigieuse des synonymes, et par le sentiment des nuances les plus délicates. Notre satisfaction serait plus vive, il faut en convenir, si cette abondance elle-même n'était pas un défaut, et si ces fréquentes digressions ne déplaisaient pas aujourd'hui, autant qu'elles plaisaient à l'époque de Bruno.[1] Elles servaient du reste à celui-ci tantôt à répandre, à populariser ses principes de philosophie; tantôt à combattre, en plaisantant ou sérieusement, le triple rang de ses adversaires, « les hypocrites, les marjolets et les pédants. »[2]

Cet ouvrage, plus que tout autre, fait voir en Bruno un lecteur assidu de Dante; disons mieux, il montre combien toute la littérature italienne est redevable à ce génie créateur, à ce savant universel. Le mélange du sacré et du profane en poésie, l'alliance de la mythologie ancienne avec la physique et la métaphysique, avec la dialectique et la morale, aussi bien qu'avec la religion chrétienne, la confusion du passé et du présent, des choses de l'Orcus avec celles de l'Enfer, une tendance permanente à l'allusion comme à l'allégorie, tout cela est dantesque en général. Mais entre la *Divine Comédie*[3] et le *Spaccio*, il existe des analogies plus spéciales. Dans

[1] On sait par exemple l'abus que Montaigne en fait : « *Retournons à nos moutons. Retombons à nos coches.* »

[2] « *Contra le rughe e supercilio de gl' ipocriti, il denté e naso de li scioli, la lima e sibilo de' pedanti* » (II, p. 109, dédicace). Nous n'avons nulle envie d'approuver les moqueries que Bruno prête souvent à ses personnages. Les violences du pouvoir religieux et universitaire le précipitaient dans cette réaction excessive, et si peu digne d'un penseur. Nous ajouterons seulement, dans l'intérêt de ceux qui n'ont pas le *Spaccio* sous les yeux, que ces railleries sont peu de chose à côté de celles des Lamettrie et des Diderot.

[3] « *Opus polysensum,* » telle est l'épithète que Dante lui-même donne à sa *Commedia*.

puisable de saillies et de plaisants aperçus. Le philosophe y tient le langage d'un moraliste élevé. A mesure que chacune des vertus appelées à remplacer les vices du ciel est inaugurée, elle apprend de Jupiter ce qu'elle doit faire et éviter pour demeurer elle-même ; tous ses attributs sont dénombrés et expliqués, et, la plupart du temps, personnifiés comme le veut l'allégorie ; tous les dangers et les excès à fuir sont retracés avec la même vigueur ; toute la suite des qualités et des avantages attachés au bien faire défile, pour ainsi dire, en ordre et avec de grands honneurs. Un rare talent d'observation psychologique, une profonde connaissance du cœur humain et de la société contemporaine, se révèlent à chaque pas. Les passions sont aussi fermement analysées qu'heureusement personnifiées et vivement réprimées. Ce qui captive davantage encore le penseur, c'est le ton soutenu de cette longue fiction, qu'on peut regarder comme une sorte de prédiction consolante pour la philosophie. La vérité et la sagesse, la franchise et la justice viennent prendre dans l'avenir la place de l'erreur, des folies, des mensonges de tout genre. Sous ce dernier rapport, le *Spaccio* a parfois l'air d'une apocalypse.

Le littérateur même qui attacherait moins de prix aux idées philosophiques se trouverait satisfait, d'un côté, par le choix des emblèmes et des parallèles, par la description des signes astronomiques et la peinture des

Corn. Musso, fonda la nécessité des conciles sur ce que, dans l'Enéide, Jupiter assemble les dieux, et sur ce que, à la création de l'homme, et à l'occasion de la tour de Babel, Dieu convoqua également un concile. C'est un pareil concile que Bruno suppose constitué par Jupiter pour la réforme du ciel, réforme qui doit précéder celle de la terre et y servir de modèle.

déités proposées ; de l'autre, par la [illegible] gieuse des synonymes, et par le se[illegible] ces les plus délicates. Notre s[illegible] vive, il faut en convenir, s[illegible] [illegible]idney, même n'était pas un défaut, [illegible] [illegible]s prin- sions ne déplaisaient pa[illegible] a semés plaisaient à l'époque [illegible] [illegible]brement, reste à celui-ci tant[illegible] [illegible]ypocrites, principes de philos[illegible] [illegible]ume et le sifflet santant ou série[illegible] [illegible]essein est d'approuver saires, « les hy[illegible] [illegible] sages et bons jugent digne [illegible]ejeter tout ce qu'ils condamnent.

Cet ouvra[illegible] un lecteur [illegible] pensée de combattre ce qui est utile, combien [illegible] conforme à la nature et par conséquent génie [illegible]. Il fait remarquer qu'il serait injuste de lui [illegible] toutes les opinions des interlocuteurs, qui [illegible]priment sans gêne et abondent chacun dans leur [illegible]. Il désire pourtant qu'on accueille avec le même intérêt et les plaisanteries et les propositions sérieuses ; qu'en somme on s'attache à l'ordre et au nombre des questions de morale qu'il discute, et aux bases de la philosophie qu'il expose. Entrant dans l'explication de l'allégorie principale du livre, il fait observer que Jupiter, étant un composé de perfections et d'imperfections, semblable à l'homme, peut se prendre pour l'homme même, pour un abrégé du monde : « il représente chacun de nous. » Approchant de la vieillesse, venu à résipiscence, le père des dieux et des

[1] *Epistola esplicatoria, scritta al molto illustre et eccellente cavaliero F. Sidneo dal Nolano* (13 pag., 107-120, édit. Wagner).

[2] « *I semi de la sua morale filosofia.* »

...e à remplacer en lui-même les vices par
...s passions déréglées et inférieures par
...vrai et du juste.[1] L'homme sensé
...temps est venu pour l'humanité de
... et de ne s'orner que de ver-
...sables. Si Jupiter représente
...eux représente nos facultés
... figure notre âme, et les
...firmament scolastique expri-
... nos laideurs. A ces signes doivent
...rante-huit abstractions dans l'ordre sui-
...A la place de l'Ourse, la plus élevée des constella-
tions, sera installée la Vérité; à la place du Dragon, la Prudence; à la place de Céphée, la Sagesse; à la place du Bouvier (*arctophylax*), la Loi; à la place de la Couronne boréale et du Glaive, le Jugement; à la place d'Alcide, la Valeur; à la place de la Lyre, la Muse; du Cygne, le Repentir; de Cassiopée, la Dignité; de Persée, l'Etude; de Triptolème, l'Humanité; du Serpentaire (*ophinéus*), la Sagacité; de la Flèche, le Choix réfléchi; du Dauphin, l'Affabilité; de l'Aigle, la Magnanimité; de Pégase, l'Inspiration poétique; d'Andromède, l'Espérance; du Triangle, la Fidélité; du Bélier, le Commandement; du Taureau, la Patience; de la Pléïade, l'Union; des Jumeaux, l'Amitié; du Cancer, la Conversion; du Lion, la Noblesse; de la Vierge, la Chasteté; de la Balance, l'Equité; du Scorpion, la pure Simplicité; du Sagittaire, la Contem-

[1] Ce même sujet a été traité par Bruno dans d'autres écrits, spécialement dans les *Eroici furori*.

plation; du Capricorne, le Recueillement solitaire; du Verseau, la Tempérance; des Poissons, le Silence; de la Baleine, la Tranquillité d'âme; d'Orion, le Dévoûment modeste; du Lièvre, la juste Crainte; du Chien, la Vigilance; de la petite Chienne, la Bienveillance; du Vaisseau, la Libéralité; du Serpent, la sage Fermeté; du Corbeau, la Magie divine; de la Tasse, la sobre Abstinence; du Centaure, le Sacerdoce; de l'Autel, la Piété; de la Couronne australe, l'Honneur; du Poisson austral, la Joie. « C'est dans la joie que l'âme se repose; c'est là qu'est le terme de ses travaux, et son lit, et sa table :

> Pasce la mente di sì nobil cibo,
> Ch'ambrosia e nettar non invidia a Giove. [1]

Tels sont les points les plus importants que Bruno touche dans l'*Epître explicative*. Nous ne devons pas nous en contenter; nous devons le suivre dans le corps même de ce rare et singulier ouvrage, qui a autant de parties que d'interlocuteurs, c'est-à-dire qui se compose de *trois dialogues*.

Une dissertation métaphysique ouvre le premier dialogue, faite par le personnage principal, *Sophie*.[2]

[1] Voilà le dernier mot de l'*Epistola esplicatoria*.

[2] *Sophie*, *Saulino* et *Mercure* sont les trois interlocuteurs qui récitent et commentent ce qui s'est passé dans le conseil de Jupiter. Le nom de *Sophie* est cher à Bruno; il se rencontre dans la plupart de ses écrits, soit comme être symbolique, soit comme abstraction métaphysique. Ce n'est pas parce que Protagoras avait eu le surnom de Σοφία (*Diog. Laert.*, IX, c. 662) que le Nolain chérit tant ce mot. Peut-être avait-il commencé à l'affectionner pendant qu'il étudiait les auteurs gnostiques. — C'est de Bruno que Schleiermacher reçut probablement l'idée d'appeler *Sophie* la personne qui tient le dé dans son dialogue intitulé, *Fête de Noël* (Le *Weihnachtsfeier* fait

Tout dans l'univers se maintient par le changement et par les contrastes, par l'action et la réaction. Aussi, quand la vérité a longtemps souffert, son triomphe ne peut plus tarder. C'est ce que Jupiter reconnaît, lorsqu'il est arrivé à l'âge mûr. Il prend la chair en horreur; il s'attache à l'esprit, pareil à ce roi dégoûté de tant de félicités, qui s'est écrié : Vanité, vanité, tout est vanité! Il se souvient du jour du jugement, et de la révolution qui, suivant une vieille prophétie, doit le détrôner. Il adresse à l'inexorable Destin des vœux fervents, pour que l'avenir lui soit favorable. Il promet de se soumettre à la réforme et d'y soumettre aussi la vie désordonnée des autres dieux. Il jure avec serment que la vertu régnera enfin dans le ciel, d'où elle est bannie aussi bien que de la terre. Pour annoncer solennellement ce grand dessein, il choisit le jour de fête où l'Olympe célèbre l'anniversaire de la victoire remportée jadis sur les géants.[1] Ce jour, après le dîner, quand Vénus, au moment d'ouvrir le bal, s'approche de lui pour l'embrasser, selon sa coutume, et d'une manière plus tendre qu'il ne convient à une fille, Jupiter l'écarte de la main, comme s'il voulait dire : *Noli me tangere!* D'un regard où se peignent la désolation et la pitié, il lui dit :

— Vénus, ô Vénus, est-il possible que tu n'envisages pas enfin notre état, et le tien surtout? Ne vois-tu pas quelle opi-

suite en quelque sorte aux *Monologues* et aux *Discours sur la Religion*, éloquente trilogie, où le même système parcourt la triple phase du sentiment, de l'action et de la connaissance).

[1] Ailleurs, cette «*gigantomachie*» exprime pour Bruno, allégoriquement, la lutte des passions et de la raison.

plation; du Capricorne, le Recueilleme
Verseau, la Tempérance; des Poisso
la Baleine, la Tranquillité d'âme;
ment modeste; du Lièvre, la ju
la Vigilance; de la petite Chie
Vaisseau, la Libéralité; du
du Corbeau, la Magie di
Abstinence; du Centaur
Piété; de la Couronne
austral, la Joie. « C' ... vertu. Parfois
c'est là qu'est le t ... ir; mais tôt ou tard
table : ... ur tendre les bras à sa sui-
... e. Gardons-nous donc d'outrager
Pasc ... élevant contre ces deux divinités, la
Ch' ... Songeons à l'avenir, ne négligeons pas le
... e Universel! Elevons vers lui nos cœurs, afin
... dispense ses biens! Supplions-le de nous changer,
Tel ... de quelque métempsychose; et de nous transformer
tour ... heureux et purs. Du reste, montrer à l'Etre Su-
pr ... de bonnes dispositions, c'est déjà recevoir le gage des
... grâces qu'il accorde!

C'est par un profond soupir que le père de la divine patrie termine l'allocution adressée à Vénus. Le projet de bal fait place à un projet de conseil des dieux. Misène, fils d'Eole, fait retentir le palais des célestes accents de sa voix, et bientôt tous les dieux sont assemblés. Pendant que le silence s'établit, Momus élève une tribune, et se hasarde à faire quelques représentations à Jupiter, dans le genre de celles que les bouffons font aux rois.

[1] Cette opposition entre les larmes de Vénus et le rire de Momus répond à l'épigraphe du *Candelajo* : *In tristitia hilaris, in hilaritate tristis* (Voy. P. II, p. 65, Note).

ment est mal choisi! En sortant de table, qui érer? C'est pour un festin qu'on s'est réuni, les questions si graves!...

épond que par un sourire dédai- haire. Il promène ses regards aisse les paupières, il relève échapper un douloureux g discours, dont voici

TRAVAUX. maintient par le change par l'action et la réac. souffert, son Jupiter

point à des artifices oratoires! *Non hoc, tempus spectacula poscit!* Douze fois déjà la ...re, croyez-le, a rempli ses cornes argentées, depuis ... songé à ce que je vous propose maintenant; c'est une sage et mûre résolution que vous allez entendre. Si je vous en fais part en ce jour, anniversaire d'un grand succès, c'est que j'ai beaucoup de peine à vous réunir hors des jours de fête. D'ailleurs, cette solennité même doit vous suggérer d'amères réflexions. Ne valait-il pas mieux, le lendemain de votre victoire, être précipités du ciel, que d'y vivre en proie à tous les genres de vices? C'est vous qui avez offert aux mortels la vue et l'exemple de l'inconduite, et jusqu'aux plus révoltantes turpitudes. Oui, mes amis, pour éterniser notre honte, nous avons paré notre habitation des monuments de nos crimes! Au lieu de donner l'immortalité aux mérites réels, à la vérité, à la justice, à la tempérance, nous avons honoré de nos préférences toutes les erreurs, toutes les scélératesses; nous avons consacré les scandales, les péchés tant mortels que véniels. Que sont, en effet, les signes du zodiaque, que sont les constellations, sinon d'éclatants témoignages de notre dépravation et de notre abaissement? Aussi, plus de crédit, plus d'empire sur l'esprit des hommes! Plus de sacrifices, ni d'offrandes! Leur zèle est glacé; nos temples sont déserts..... Pour mon compte, je confesse mes fautes, je m'avoue d'autant plus coupable, que je vous ai servi de guide dans cette voie de

perversion; je sens combien je mérite le courroux du Destin. Cependant, je sais aussi que nous avons reçu la faculté de nous amender. La justice, si nous rentrons sous son service, brisera les chaînes dont l'erreur nous entoure. Retournons donc vers elle promptement! Purgeons les cieux de tout objet qui rappelle nos égarements! Le ciel est double; il est en nous d'abord : déracinons nos mauvais penchants. Il est hors de nous : remplaçons les images et les statues qui remplissent nos appartements, par d'autres peintures, par des figures contraires. Renouvelons le ciel, après avoir effacé l'empreinte de nos folies; renouvelons les constellations, en nous environnant de vertus qui exercent une puissante action sur la terre! Heureux, si cette nouvelle colonie répond à nos désirs de conversion et de régénération! Dans trois jours assemblez-vous de rechef autour de moi, conférez entre vous sur la manière d'exécuter notre réforme sidérale, communiquez-moi vos plans; et le quatrième jour, le dessein arrêté sera infailliblement accompli. J'ai parlé.

Ce discours du patriarche des dieux est couvert d'applaudissements.

— Oui, ô Jupiter, s'écrie-t-on de toutes parts, nous consentons à réaliser tes propositions, à obéir au Destin!

Un long frémissement d'approbation retentit encore, pendant que les frères et sœurs, les fils et filles du père de l'univers se séparent, pour aller souper en divers lieux.

Le quatrième jour venu, à midi, se réunissent en conseil toutes les divinités, grandes et petites, anciennes et modernes, sénat et peuple. Jupiter monte sur un trône de saphir et d'or, impose à l'assemblée un silence si profond, qu'il la change pour ainsi dire en une collection de statues ou de tableaux, et charge Mercure d'annon-

cer le sujet des délibérations. Enfin, il ouvre lui-même la bouche, et prononce une nouvelle harangue :

— O dieux, si notre triomphe sur les géants fut glorieux, combien plus glorieuse sera la victoire que nous aurons remportée sur les vainqueurs des géants? Les géants étaient des ennemis étrangers et déclarés ; nos passions sont des ennemis domestiques, cachés, mais d'autant plus opiniâtres. Quel autre trophée ce nouveau fait d'armes nous prépare ! L'épuration du ciel n'est-elle pas plus honorable pour les dieux, que la migration du peuple hébreu ne le fut pour les Egyptiens, ou le terme de la captivité de Babylone pour les Hébreux? Vous devez être tous disposés à concourir à cette révolution ; vous devez avoir médité sur la meilleure façon de l'opérer. Je vais donc dire mon avis sur chaque constellation ; je vais demander ce que doit devenir la bête, ou le personnage qui l'a jusqu'à présent occupée ; et quelle vertu, quelle qualité morale, doit lui succéder. Vous exprimerez aussi votre avis, favorable ou défavorable, il n'importe. Libre à chacun de faire connaître ses vues ; et qui se taira sera censé affirmer.

Les dieux, en se levant, ratifient cette proposition.

— Pour procéder avec ordre, répond Jupiter, tournons-nous vers la région boréale, d'où nous irons, par degrés, jusqu'au bout. Dites-moi donc ce que vous pensez de l'Ourse?

C'est Momus qui prend la parole au nom de ses confrères.

— Il est fort absurde, dit-il, qu'un si vilain animal occupe la première place du ciel, un animal qui rappelle tant d'aventures scandaleuses.

— Qu'elle s'en aille donc, dit Jupiter, ou aux *Orsi* d'Angleterre, ou aux *Orsini* de Rome.

Junon veut qu'on l'envoie dans les cachots de Berne ; mais Jupiter lui permet d'aller où elle voudra, pourvu

qu'elle cède sa place à la Vérité, qui de cet asile imprenable, brillera de tous côtés aux yeux des hommes. La grande Ourse est condamnée à suivre la petite.

— Que fera-t-on du Dragon? demande Mars.

On l'endormira par l'art de Circé ou de Médée, et on le transportera en Irlande, ou dans une des Orcades. Il sera remplacé par la Prudence, qui doit siéger près de la Vérité, parce que la vérité, privée des conseils de la prudence, n'est ni utile ni honorée.

— Quant à Céphée, répond Mars, ce fut un roi ambitieux, qui ne songea qu'à étendre ses Etats. Faut-il qu'il occupe aussi tant d'espace dans les cieux?

— Qu'il aille boire l'eau du Léthé, répond Jupiter, pour oublier ses grandeurs et terrestres et célestes; et qu'il renaisse en un animal sans jambes ni bras.

— Que la Sagesse (*Sophie*) prenne sa place, ajoutent les dieux; car la pauvrette doit à son tour participer à l'élévation de la Vérité, sa sœur chérie, dont elle a fidèlement partagé les infortunes.

— Et que fera-t-on du Bouvier? demande Diane à Momus.

— Il rappelle, répond celui-ci, une des faiblesses de notre père; il doit partir d'ici! il doit suivre sa mère!

— Quant à cette malheureuse, dit Jupiter, je désire réparer mes torts; je veux, si Junon le permet, lui rendre son ancienne beauté.

— J'y consentirai, réplique Junon, quand tu lui auras restitué sa virginité.

— N'en parlons pas à présent, répond Jupiter;..... mais voyons qui succédera au Bouvier.

— La Loi, fille de la divine Sagesse, est digne d'être sa voisine.

Puis vient la Couronne boréale, faite de saphir, enri-

chie de mille diamants, et brillant de huit escarboucles étincelantes.

— Elle me paraît, dit Pallas, faite pour être offerte à quelque prince valeureux. Que notre père voie à qui il jugera à propos de l'envoyer.

— Qu'elle reste au ciel, répond Jupiter, jusqu'au temps où elle pourra devenir la récompense d'un bras invincible, qui, armé de la massue et de la flamme, aura rendu à la malheureuse Europe la paix qu'elle appelle avec tant d'ardeur, et brisé les têtes innombrables d'un monstre pire que celui de Lerne, d'un monstre qui répand dans les veines de cette infortunée le fatal poison d'une hérésie revêtue de mille formes diverses.

— Il suffit, réplique Momus, pour en être digne, que ce héros mette fin à la secte poltronesque des pédants qui, sans rien faire de bien, veulent être révérés comme des personnes pieuses et agréables à Dieu ; qui disent que faire le bien est bien, faire le mal est mal; mais que quelque bien qu'on fasse, ou quelque mal qu'on évite, on n'en est pas plus digne, ni plus agréable à Dieu, et que, pour le devenir, il faut seulement croire et espérer selon les formules de leur catéchisme. Voyez, ô dieux, s'il y eut une plus manifeste perversité ?

— Certes, dit Mercure, voilà la mère de toutes les fourberies ! Si Jupiter et nous, nous proposions aux mortels un pacte semblable, on nous détesterait plus que la mort.

— Le pire est, ajoute Momus, qu'ils nous déshonorent, en disant qu'ils agissent par nos ordres, et qu'ils qualifient les œuvres en général de vices et de fautes. Tandis que personne ne travaille pour eux, et qu'ils ne travaillent pour personne (car tout leur ouvrage consiste à dire du mal des actions d'autrui), ils vivent néanmoins des œuvres de ceux qui ont travaillé pour d'autres que pour eux, et qui, pour d'autres, ont érigé des temples et des chapelles, des hôpitaux et des hospices, des colléges et des universités. Ils sont donc ouvertement voleurs, ils ont usurpé des biens qui étaient dus à d'autres, c'est-à-dire à ceux qui sont vraiment utiles et nécessaires à

l'Etat, parce qu'ils s'adonnent aux sciences spéculatives, aux bonnes mœurs, à l'amour de la chose publique, au maintien des lois civiles et sociales. A les entendre, ils sont occupés sans relâche des choses invisibles.....[1]

— Tous ceux qui ont quelque jugement naturel, dit Apollon, approuvent les lois praticables, et louent celles qui enfantent des usages bienfaisants. Les unes ont été faites par nous, les autres imaginées par les hommes. Mais, puisque bien des mortels ne voient pas le fruit des bonnes lois dans cette vie, on a dû leur promettre des récompenses dans la vie future, et attacher des peines à l'infraction de ces mêmes lois. Ceux qui enseignent différemment sont une peste.

— Que la Couronne australe, ajoute Momus, soit donnée à qui délivrera la terre de cette peste !

— Je suis de votre avis, dit Jupiter. Au surplus, la loi, la nature et le destin semblent maintenant, plus que jamais, conspirer ensemble pour les exterminer.

Pour leur châtiment, Saturne propose qu'on les fasse voyager durant quelques centaines d'années de corps en corps, et résider particulièrement dans les porcs et les huîtres. Mercure trouve qu'il vaudrait mieux, à cause de leur oisiveté, les condamner au travail, par conséquent à habiter des corps d'âne. [2] C'est cette dernière opinion qui est unanimement approuvée, et formulée par Jupiter dans l'arrêt suivant :

— Qui aura porté le coup mortel à ce monstre, recevra la

[1] « On voit, dit Ginguené (*Hist. de la litt. ital.*, t. VII, p. 613), que ce n'est point en athée, mais en protestant que Bruno fait parler Momus. » Ceci n'est pas parfaitement exact; en ce sens, que certains protestants déclarent aussi les œuvres entièrement inutiles, et peut-être nuisibles au salut. D'ailleurs, Momus s'attaque également à la prédestination, telle que Luther et Calvin l'avaient reçue de saint Augustin.

[2] « *E morto uomo ed è rimaso bestia;* » — « *asino vive,* » avait dit Dante (*Convito*. IV, 7; II, 8). Voy. M. Ozanam, *Dante*, p. 99.

couronne pour toujours; et les enfants du monstre passeront, pendant trois mille ans, sans discontinuer, d'âne en âne. A la place de la Couronne on mettra le Jugement universel, sorte de couronne idéale et impérissable, qui mérite bien de suivre la Loi, comme l'application doit accompagner la théorie.

Après cette sortie à laquelle plusieurs divinités avaient pris part, Momus montre Hercule à Jupiter :

— Qu'adviendra-t-il de ton bâtard?

Jupiter se met à démontrer qu'il serait peu équitable de le traiter comme les constellations précédentes. Hercule a été appelé au ciel, pour prix de ses travaux; il a été fait demi-dieu. Qu'on l'envoie, avec les attributs d'un dieu, sur cette terre qui réclame de nouveau son intervention, pour être débarrassée des despotes et des brigands qui la désolent.....

Lorsque Sophie en est là de son récit, arrive Mercure qu'elle attend.

— Me voilà, dit celui-ci. Tu as demandé quelques faveurs à Jupiter : c'est lui qui me députe vers toi. Quels sont tes vœux?

— Fais-moi connaître d'abord, répond Sophie, les affaires dont tu es chargé aujourd'hui par notre père céleste?

Alors le messager du ciel lui détaille un grand nombre de commissions, si insignifiantes en apparence que Sophie ne peut cacher son étonnement.

— Comment, depuis sa conversion Jupiter s'occupe encore de pareilles bagatelles?

Sur cette exclamation, Mercure prend occasion de prouver que la Providence, embrassant l'ensemble, doit embrasser toutes les particularités, et jusqu'aux

plus minutieuses circonstances; qu'elle pénètre partout, non successivement, mais d'un seul et simple acte; que l'agent universel a une force proportionnée à l'infini; qu'il est à la fois un et infini; que l'univers est l'unité et l'infini, explicite et étendu autant qu'implicite et enveloppé; que par conséquent il n'y a rien de grand, ni de petit en soi; que le petit est contenu dans le grand; que la divinité connaît également, et à la fois, le général et le particulier; qu'elle y pourvoit toujours et partout; que les moindres objets la regardent et l'intéressent; que tout enfin a la même importance à ses yeux.

Avant de passer à la suite du récit sur la réforme sidérale,[1] Sophie, à la prière de Saulino, va expliquer pourquoi la Vérité a obtenu le premier rang. De là une chaîne de vues et de maximes philosophiques, dont les plus saillantes sont celles-ci : La Vérité tient le premier rang parce qu'elle est l'unité et la bonté, l'être bon et véritable, l'être; parce qu'en tant qu'être par excellence, elle est antérieure à toutes choses; et parce qu'en tant que bonté, elle survit à toute existence. La Vérité est avant, avec, après tout; le principe, le milieu, la fin. Les choses en dépendent, et par leur origine, et par leur substance. Elle est métaphysique ou idéale, physique ou naturelle, rationelle ou logique. Elle peut revêtir mille formes, recevoir mille noms; elle demeure toujours la même. C'est Jupiter qui l'a placée à la tête des astres; mais elle est elle-même supérieure à Jupiter; et elle réside sur ces hauteurs sublimes, pour être accessible à peu d'esprits.

[1] Ici commence le second dialogue.

— Pourquoi la Prudence succède-t-elle immédiatement à la Vérité, demande Saulino? Serait-ce comme indispensable à ceux qui prétendent contempler ou prêcher la vérité?

— Non, répond Sophie, il y a un autre motif. Ce que tu appelles prudence a deux noms, savoir, Providence, et Prudence proprement dite. Providence, c'est le principe qui influe sur nous; Prudence, c'est une qualité de notre âme, façonnée par cette influence. La Providence est la compagne de la vérité, aussi bien que la liberté et la nécessité. Quant à la Prudence proprement dite, qui a pour instrument la raison, pour fille la dialectique, pour guide la métaphysique, ou la science des principes universels des choses; elle a pour ennemis ces deux vices, la ruse et la stupidité, la malice et la paresse.

— Et la Sagesse, pourquoi vient-elle après la Prudence et la Vérité?

— La sagesse est de deux espèces aussi : elle est ou surnaturelle, ou naturelle. La sagesse naturelle et humaine participe de la vérité, sans être la vérité même : elle est à la sagesse surnaturelle ce que la lune, la terre est au soleil. Si la sagesse surnaturelle est invisible, incompréhensible, sans forme ni figure; la sagesse naturelle se révèle au génie humain, se communique par la parole, se développe par les arts, se polit par la discussion et se fixe par l'écriture. Est sophiste, qui prétend la connaître, sans l'avoir approfondie; est ingrat, qui nie la connaître, quand il la connaît; ils sont ingrats et sophistes, ceux qui ne la cherchent pas pour elle-même, mais pour la vendre, pour s'en enorgueillir, ou s'en prévaloir au détriment des autres. Les esprits vraiment prudents la recherchent pour s'édifier eux-mêmes; humains sont ceux qui veulent en nourrir les autres; curieux et studieux, ceux qui la poursuivent sans aucune vue étrangère; sages, et par conséquent heureux, ceux qui l'affectionnent pour l'amour de la vérité suprême et première. Cependant, la différence qu'on remarque entre ceux qui cultivent la sagesse, ne vient pas seulement du but qu'ils se proposent; elle tient aussi à la manière dont ils s'y prennent, à

la méthode ; de là cette foule de sectes et d'écoles qui toutes se réclament de Sophie, comme de leur infaillible souveraine.

— A la Sagesse succède la Loi, c'est-à-dire ce par quoi la sagesse agit, par quoi les princes règnent et les états subsistent. Si Jupiter l'a placée au ciel, c'est pour qu'elle contienne en même temps les grands de la terre, et qu'elle leur apprenne qu'au-dessus de leur pouvoir existe une puissance éternelle et divine, régulatrice des institutions terrestres, sanction de l'ordre social, tribunal sans appel pour tout ce qui est humain... La loi religieuse, en particulier, doit avoir ce haut empire. C'est une folie profane de croire que les dieux demandent à être adorés pour eux, et non pas exclusivement pour l'utilité qui en revient à leurs adorateurs, pour la gloire et le bonheur des mortels. Oui, il en est des religions comme des arbres, qui croissent et fleurissent pour que les hommes en recueillent les fruits. Les dieux ne demandent à être aimés ou redoutés, que pour favoriser le genre humain, et pour arrêter les vices qui le détruisent. Aussi les religions et les institutions ne doivent se distinguer ni par le dehors, ni par les vêtements ; mais par les talents et les vertus. C'est le sentiment de la gloire qu'elles doivent enflammer, ce sentiment d'où résulte le progrès des peuples, l'avancement des lettres ainsi que le triomphe des armes, l'accroissement de l'esprit chez les individus, comme dans le public. C'est là ce qui a rendu le peuple romain si célèbre ! Il ressemblait aux Dieux en pardonnant aux vaincus, en accablant les superbes, en se souvenant des services rendus, en secourant les infortunés, en consolant les affligés, en relevant les opprimés, en récompensant le mérite, en châtiant le crime, en contenant les uns par la hache et les faisceaux, les autres par les honneurs et les dignités ?

Après cet éloge assez complet des Romains, Saulino fait à Sophie cette question :

— Jupiter n'aurait-il pas donné au Jugement quelque ordre relatif à la témérité de ces grammairiens, qui pèsent de nos jours sur l'Europe ?

Cette question, où le mot de grammairien désigne tous les défenseurs de l'ancien ordre des choses, donne lieu à une violente diatribe contre les moines, « gens si prompts à accorder des places au royaume des cieux, si incapables de gagner un pouce de terrain par eux-mêmes. »

Au moment de reprendre la narration de ce qui s'était passé au conseil des dieux, Sophie s'arrête encore, et raconte comme par épisode, de quelle manière Hercule a été remplacé au zodiaque. La Richesse, la Pauvreté et la Fortune, voilà les trois êtres qui ambitionnent cette succession, et qui viennent plaider chacun leur cause. Toutes les trois sont pourtant rejetées; la richesse et la pauvreté, parce qu'elles conduisent à l'avarice; et la fortune, parce que son indifférence est incompatible avec le système adopté par le maître des dieux. Celui-ci se décide à substituer à Hercule la Force ou la Fermeté d'âme, qui doit accompagner la vérité et le jugement, aussi bien que la volonté de l'homme.

— Quel sort est réservé à ma Lyre? demande Mercure.

— Dans ce temps-ci, répond Momus, elle n'est que l'instrument du charlatanisme.

— Je désire, dit Jupiter, qu'elle et ses neuf cordes fassent place à la mère Mnémosyne et à ses neuf filles.

Tous les dieux s'inclinent en signe d'approbation. La déesse paraît et remercie, ainsi que ses filles, qui, depuis l'arithmétique jusqu'à l'éthique, annoncent les services qu'elles vont rendre aux arts et aux sciences. Jupiter leur distribue diverses sortes d'onguents et de collyres, pour guérir les hommes des maladies qu'entraînent les travaux de l'esprit.

Le Cygne est relégué sur la Tamise, où il sera respecté; il est remplacé par la Pénitence, qui, selon Jupiter, est entre les vertus ce que le cygne est parmi les oiseaux. Sur la demande de l'impétueux Mars, l'orgueilleuse Cassiopée se rendra, avec son trône et son dais, en Espagne, pays belliqueux et altier, où la fierté de cette matrone ne sera pas déplacée. C'est l'amie de la Vérité, l'aimable Simplicité, qui vient recueillir son héritage d'un pas assuré, quoique modeste, et avec un doux regard où se décèle sa divine origine.

Un autre bâtard de Jupiter, Persée, reçoit l'ordre de redescendre sur la terre, et d'y entreprendre, de concert avec Hercule, l'extirpation des horreurs qui l'épouvantent de nouveau. Une vertu qui lui ressemble assez, et qui a nom, Sollicitude ou Diligence, et pour compagnon le Travail, prend son siége; elle est entourée de toutes les perfections dont elle est mère ou protectrice, telles que l'Industrie, l'Espérance, le Zèle, la Sagacité, la Réflexion, la Patience, la Tolérance, l'Amour de la Gloire....

Nouvelle interruption. Mercure explique à Sophie les véritables motifs des guerres de religion, et les causes des troubles survenus même en Angleterre, la cupidité et l'ambition. Ainsi finit le second dialogue.

3.

A peine la Diligence a-t-elle pris la place de Persée, que l'Oisiveté et le Sommeil s'avancent, sans lenteur, sans bâillements, pour réclamer cette même place. L'Oisiveté préconise ses propres qualités, et ravale celles de la Diligence.

— C'est moi, dit-elle, qui ai créé l'âge d'or, cet âge merveilleux, où la bienfaisante nature offrait aux esprits les plus calmes une abondance infinie de pommes, de châtaignes, de glands et de racines. C'est la Diligence qui a mis fin à cette époque, en remplissant la terre, par ses arts prétendus, de nouveautés et de désordres, et en poussant la pensée et les mains vers des entreprises ambitieuses et corruptrices. Ennemie de la quiétude, elle séduit les hommes, par des promesses mensongères, par l'ombre d'une gloire éloignée et détestable; tandis que moi, je les invite doucement à jouir du présent. C'est moi que Jupiter avait donnée pour compagne au premier couple, tant que ce couple était bon; aussitôt qu'il devint méchant, il n'eut plus d'autre société que celle du Travail et de la Diligence. C'est moi qui ai protégé l'innocence; c'est la Diligence qui est l'alliée du péché. Enfin, ô dieux! écoutez ce syllogisme invincible: Les dieux sont dieux, parce qu'ils sont parfaitement heureux; les heureux sont heureux, parce qu'ils n'ont ni fatigue ni peine; ils n'ont ni peine ni fatigue, ceux qui ne remuent, ni ne changent; or, avoir près de soi l'Oisiveté, c'est un moyen assuré de ne point changer, ni de remuer; donc, les dieux sont dieux parce qu'ils ont l'Oisiveté au milieu d'eux.

— Comme j'ai étudié la logique dans Aristote, répond Momus, je ne sais pas répliquer aux arguments de la *quatrième figure*.[1]

Quant à Jupiter, il se met à réfuter sérieusement les sophismes de l'Oisiveté, et à prouver que les mains ont été faites pour agir et la raison pour penser; que les difficultés, les nécessités sont profitables, étant la source de l'industrie et des arts; que dans l'âge d'or il n'y eut ni vices ni vertus, et que le travail est ce qui rapproche davantage les hommes des dieux. Ayant entendu ces paroles sévères, le Sommeil se retire honteusement.

[1] On attribue à Galien la quatrième figure du Syllogisme. Voy., cependant, M. Barth. Saint-Hilaire, *de la logique d'Aristote*, T. II, p. 342. sqq.

L'Oisivité voudrait en faire autant ; mais elle craint, en sortant alors, d'être raillée par les Dieux. Momus s'aperçoit de sa confusion, et ayant pitié d'elle, il dit à Jupiter :

— Tu te figures que dans la maison de l'Oisiveté, il y a réellement de l'oisiveté ! Vois cependant la foule de gentilshommes, qui se lèvent de grand matin pour se laver trois ou quatre fois, avec cinq ou six sortes d'eau, et le visage et les mains ; qui, avec un fer chaud et un enduit de poix de fougère, passent deux heures à se créper et à se boucler les cheveux, imitant la très-haute Providence, qui ne laisse pas un seul cheveu sur notre tête, sans le disposer à son gré ! Avec quel soin ils ajustent ensuite leur pourpoint ! avec quelle sagacité ils arrangent les plis de leur collerette ! avec quelle patience ils se boutonnent ! avec quelle grâce et quelle intelligence ils achèvent méthodiquement le reste de leur toilette !... Les vois-tu ensuite se promener et parcourir la ville, attirer tous les regards, visiter et entretenir les dames, et faire mille gentillesses ? Lorsque, fatigués de cette suite d'opérations quotidiennes, ils ne savent plus que faire, ils se mettent, pour éviter de pécher, à jouer autour d'une table... Est-il fainéant celui qui, depuis midi jusqu'à minuit, ne cesse de jouer ?... Il y a plus : la maison de l'Oisiveté ne désemplit pas de personnes doctes et lettrées, de grammairiens, de dialecticiens, de physiciens, de métaphysiciens...

— Il me semble, reprend Jupiter, que tu as été gagné et suborné par l'Oisiveté, puisque tu dépenses si futilement ton temps.... Conclus, car nous avons arrêté ce que nous ferons d'elle !

— Je passerai donc sous silence tant d'autres oisifs affairés, nos versificateurs, nos fabulistes, nos algébristes...

Enfin, l'Oisiveté est plongée dans les enfers, et mise au nombre des ministres de l'implacable Pluton.

Saturne alors prie Jupiter d'abréger une délibération, qui a déjà pris bien des heures ; il lui conseille d'opérer

la réforme céleste, sans discuter les motifs d'admission des différentes vertus, ou de remettre cette discussion à la fête la plus prochaine, aux vigiles du Panthéon. En conséquence, Cérès propose d'envoyer Triptolème et son chariot dans les Deux-Siciles.

— Vous ferez, ma fille, répond Jupiter, de votre serviteur ce qu'il vous plaira; moi, je le remplace par l'Humanité, par ce que nous appelons, dans notre idiome, *Philanthropie;* car ton charretier semble avoir d'avance figuré cette vertu, en t'aidant à répandre tes bienfaits sur le genre humain.

— Oui, oui, ajoute Momus; Bacchus donne aux hommes un beau sang, Cérès une belle chair; ils ne pouvaient avoir ni l'un ni l'autre, tant qu'ils mangeaient des châtaignes et des glands.

Le Serpentaire est offert à Mercure, à Apollon, à Esculape, à Minerve, et remplacé par la Sagacité, qui mérite, aussi bien que la Prudence, de siéger au ciel. La prudence règle et commande ce qu'il faut faire ou éviter; la sagacité conseille et chasse l'imbécile irréflexion du sein des assemblées délibérantes. La Flèche, emblème de la calomnie, de la médisance, de l'envie, fait place à la Bienveillance, aux Préférences aimables, aux Attentions délicates. L'oiseau des dieux et des héros, l'Aigle, sera renvoyé en Allemagne, où il se rencontrera lui-même partout, et où il retrouvera, sous cent formes, sa royale image. Qu'il n'y conduise point avec lui l'ambition, la présomption, la téméraire et oppressive tyrannie, parce qu'elles n'y trouveraient point d'emploi. Le siége glorieux qu'il laisse vacant, sera occupé par la Magnanimité, la Magnificence, la Générosité. — Le Dauphin sera jeté, à la demande de Neptune, dans la mer de Marseille, d'où il regagnera, en remontant le

Rhône, sa province chérie, le Dauphiné. L'Affection lui succédera avec l'Affabilité et l'Obligeance.

Minerve exprime le vœu que Pégase retourne à l'Hippocrène, dont les ondes se trouvent être troublées par les pieds des bœufs, des pourceaux et des ânes. Il est naturel que ce cheval ailé, favori des Muses, soit remplacé par l'Inspiration et l'Enthousiasme poétique. — Andromède cédera son siége à l'Espérance, laquelle, selon Pallas, est le bouclier sacré du cœur humain, le divin fondement de la bonté, la défense certaine de la vérité.

C'est Pallas aussi qui demande que le Triangle, le Delta, soit donné au cardinal Cusa. « Celui-ci verra s'il pourra arracher enfin les géomètres à la fastidieuse recherche de la quadrature du cercle. »[1] Jupiter y substitue la Sincérité et la Bonne Foi. « Le monde actuel en a un besoin extrême, car voici ses maximes habituelles : Pour régner, il n'est pas nécessaire de tenir son serment ; — On n'est pas obligé de garder la foi aux infidèles et aux hérétiques ; — On a le droit de rompre un engagement avec qui le rompt !..— maximes dignes d'un Juif ou d'un Sarrazin, et non du Grec poli, ni du vaillant Romain !... » — L'Agneau ira paître sur les rives toujours vertes de la Tamise, et sera remplacé par l'ardente Emulation. Le Taureau se retirera à Turin pour faire place à la Longanimité. La Pléiade disparaîtra devant la Conversation

[1] « Cusa réglera le cercle et le triangle, par son divin principe de la commensuration et de la coïncidence de la figure la plus grande et de la plus petite, c'est-à-dire de celle qui se compose du plus grand nombre d'angles et de celle qui en a le moins. » — Puis, quelques observations faites par Pallas sur les avantages d'une théorie de Bruno, touchant l'égalité du *Maximum* et du *Minimum*.

et la Concorde; les Gémeaux devant l'Amitié et l'Amour. Le Cancer sera précipité dans l'Adriatique, aux environs de Venise, cité qui recule insensiblement du levant au couchant; il se verra supplanté par la Conversion et l'Amendement. Le Lion se gardera de suivre le Cancer, parce qu'il trouverait à Venise un autre lion peut-être plus robuste que lui; il rentrera dans le désert de Lybie... Une longue digression, ou plutôt une discussion, s'engage à l'endroit du Capricorne, relativement au culte emblématique et métaphorique des Egyptiens.

— Les Egyptiens, dit Momus, ont adoré les images vivantes des animaux.

— Il n'y a point de mal à ceci, répond Jupiter, car les animaux sont, comme les plantes, des œuvres vivantes de la nature, laquelle est Dieu dans les choses. *Natura est deus in rebus.*

— Sacrifier à tel objet créé, c'est sacrifier à l'être qu'il cache, à la puissance qui le soutient, dit Iris. On a tort de rire du culte magique des Egyptiens; ceux-ci ne font que contempler la divinité, créatrice et conservatrice des êtres animés, et de tout ce qui existe au sein de la nature.[1]

— La divinité, ajoute Sophie, est absolue, universelle; elle se communique et s'étend à tous les effets de la nature; elle n'est pas la nature même, ou du moins elle est la nature de la nature,[2] et comme l'âme de l'âme du monde.

Suit une série de combinaisons, parfois ingénieuses, pour rendre compte des expressions figurées et des emblèmes empruntés au règne animal, et servant à désigner des qualités ou des usages. Jupiter, enfin, malgré les raisonnements suppliants d'Isis, substitue au Capricorne

[1] Digression sur la Kabbale.
[2] « *La natura de la natura,* » — « *Ogni cosa hà la divinità latente in sè,* » p. 229, sq.

la Liberté intellectuelle, à laquelle la vie monastique contribue elle-même par le recueillement et le silence.

A propos du Verseau, Jupiter enseigne qu'il n'y a eu qu'un déluge général. Jupiter veut qu'on cesse de rechercher s'il a été le père des Grecs, celui des Hébreux, celui des Egyptiens; s'il est la même personne que Noé, ou que Deucalion. Il désire qu'on distingue la fable et l'histoire....

L'Orion et l'Eridanus donnent à leur tour lieu à de vives allusions, entre autres à la doctrine de l'ubiquité.[1] Le Chien sert à amener un éloge de la chasse, qui ne pouvait déplaire à Elizabeth; le Corbeau, à présenter des considérations sur le corbeau de l'arche, sur l'identité de certaines traditions orientales et grecques.... On passe au Centaure :

—Homme enté sur un animal, ou bête greffée sur un homme, être dans lequel une personne se compose de deux natures, et où deux substances concourent à une union hypostatique.

Sur ce ton, Momus continue à plaisanter, jusqu'au moment où Jupiter lui impose silence, et lui enjoint de croire ce qu'il ne peut comprendre. — La Couronne australe est accordée à Henri III, qui avait pris pour devise ces mots : *Tertia cœlo manet.* — Le dernier signe est le Poisson austral.

— Qu'on l'emporte vite, s'écrie Jupiter, et qu'il n'en reste que l'image; que notre cuisinier s'empare de sa substance, et l'apprête pour le diner, de diverses façons, comme il le jugera à propos; mais surtout à la romaine! Qu'il se dépêche, car toutes ces délibérations m'ont donné, ainsi qu'à vous, je crois,

[1] P 241, sq.

une faim terrible. Il me paraît du reste convenable que cet essai de réforme nous rapporte aussi quelque profit.

—Fort bien ! à merveille ! répondent les dieux, et qu'on substitue au Poisson la santé, la sécurité, la joie, le repos, le plaisir, fruits de la vertu et prix du travail !

Sur ce, tous quittent furtivement le conclave... Saulino va souper, et Sophie reprendre ses contemplations nocturnes.

---

Le lecteur, nous l'espérons, se sera fait une idée assez juste du *Spaccio* par cet extrait, qu'il aurait été difficile d'abréger davantage, sans le réduire à une aride nomenclature des constellations.

Au genre d'idées qui dominent dans le *Spaccio*, se rattachent trois autres ouvrages composés à la même époque. Si, dans le *Spaccio*, Bruno s'attaque à l'ignorance et à la superstition, il s'y attaque plus spécialement encore dans la *Cabale de Pégase*; si, dans le *Spaccio*, il est occupé en quelque sorte de la réforme morale de l'astronomie, il s'applique à sa réforme physique dans le *Banquet du jour des Cendres*; si, enfin, dans le *Spaccio*, il se propose de développer sa philosophie morale, en peignant la lutte des passions nobles avec les passions ignobles, le triomphe des unes et la défaite des autres; il se propose ces mêmes objets plus directement dans les *Transports du héros*. La partie proprement métaphysique, les éléments de sa cosmologie et de sa théologie, jétés comme en passant dans ces divers écrits, Bruno les résume et les réduit en système, autant que la forme d'un dialogue s'y prête, dans les entretiens intitulés, les uns : *De la Cause, du Principe et de l'Unité;*

les autres : *De l'Infini, de l'Univers et des Mondes.* Voilà où s'arrête la série de ses écrits italiens, qui, ouverte par une comédie, se termine par un ensemble de hautes abstractions.

Quelquefois en vers, ordinairement en prose, ces sept ouvrages ont ceci de commun, c'est qu'ils sont tous jetés dans le moule du dialogue; tandis que les écrits latins, plus appropriés aux façons et aux usages de l'École, ont la forme de traités. Dans ses livres italiens, Bruno parlait au public vivant, au nombreux public des cours et des académies; dans ses écrits latins, il s'adressait plutôt aux populations universitaires, aux gens de collége. Quoique les principes consignés dans les unes ne diffèrent pas des doctrines exposées dans les autres, les œuvres latines occupent le second rang; et les œuvres italiennes se sont, à mesure qu'elles ont vieilli, affermi dans le premier. A l'inverse de tant d'autres penseurs, Bruno offre ce que sa raison a de plus mûr et sa conviction de plus intime, non pas aux adeptes de l'École, mais aux esprits qui réfléchissent et agissent en dehors des enceintes officielles de la science.

### C. *Cabala del cavallo Pegaseo*[1].

Cette production d'un genre bizarre, et dont il n'est

[1] *Cabala del cavallo Pegaseo, con l'aggiunta de l'Asino cillenico, descritta dal Nolano, dedicata al Vescovo di Casamarciano,* » 45 pages in-8°, édit. Wagner, t II, p. 251-296. Cette kabbale est décrite par le Nolain, comme le *Spaccio* a été noté, *registrato*, par lui. *Saulino* est le nom d'un des interlocuteurs de la *Cabale. Coribante* est le nom du pédant. — Cheval de Pégase (montagne et ville de Thessalie) et âne de Cyllène (montagne d'Arcadie) et non de Silène (nourricier de Bacchus, qui suivit ce dieu partout, monté sur un âne) : voilà des expressions à peu près équivalentes dans ce récit. Le cheval est ailé et appartient à Apollon ; l'âne est parlant et appartient à Mercure.

pas non plus aisé de rendre compte, est en quelque sorte un appendice du *Spaccio*. Le terme de Cabale doit être tout d'abord bien entendu. Il exprime une allégorie, une succession irrégulière de considérations, telles que la philosophie rabbinique, appelée Kabbale,[1] avait coutume d'en faire. Aux étrangetés ordinaires de cette méthode orientale, Bruno joint celles du désordre souvent volontaire de ses saillies et de ses sorties, désordre augmenté encore par tous les caprices d'une conversation, qui tend plus à divertir qu'à éclairer. Pourquoi l'auteur a-t-il fait choix du mot Cabale? C'est qu'il veut échapper aux censures des théologiens chrétiens. Dans ce dessein, il met son système d'interprétation sur le compte des docteurs hébreux. « Je ne fais, dit-il, qu'appliquer leurs procédés à la fable de Pégase et de l'âne. »

Cependant Bruno emploie l'ironie plus souvent encore que les procédés de la kabbale. Cet écrit, où il verse l'érudition et l'esprit à pleines mains, est moitié badin, moitié sérieux; mais à travers le sérieux même perce une moquerie subtile. Par son côté plaisant, il rappelle l'*Eloge de la Folie;* par son côté grave, la *Docte Ignorance*. De même qu'Erasme, un des auteurs favoris de Bruno,[2] loue la folie, Bruno vante l'ignorance, la stupidité, l'ânerie.[3] Et comme le cardinal

Les dieux et les hommes ont accordé les mêmes priviléges à ce cheval et à cet âne. De plus, dans le corps du livre, l'âne dont l'histoire est racontée, et le portrait tracé avec détail, obtient une fois l'honneur d'être changé en cheval de l'espèce de Pégase.

[1] Voyez l'ouvrage aussi intéressant que savant de M. Franck, intitulé *De la Kabbale*, 1843.

[2] « *Princeps humanista,* » dit BRUNO, *Artific. perorandi*, p. 157.

[3] « *L'ignoranza, la stoltizia, l'asinità.* » — Voyez, sur le but de la *Cabala*,

Cusa recommande savamment cette ignorance philosophique, qui conduit au savoir, et à laquelle l'humaine science aboutit fréquemment, Bruno, un de ses disciples, préconise la sage réserve d'un doute modéré, parfaitement compatible avec l'ardente recherche de la nature et des fins des choses.

Il est donc question dans cette *Cabale* de plusieurs sortes d'ignorances, de celles qui s'avouent presque avec faste, de celles aussi qui s'enveloppent du manteau du savoir. De là un parallèle piquant, parfois profond,[1] entre l'ignorance prônée par des théologiens ou mystiques, ou orthodoxes, soit de la synagogue, soit de l'Eglise, et l'ignorance des sectateurs de Pyrrhon, ou des partisans de la Nouvelle-Académie. La piété, suivant Bruno, a abusé de certains passages de l'Ancien et du Nouveau-Testament, pour établir que la sainteté exclut la science, et ne souffre que la paresse et la bêtise; que l'homme, pour plaire à Dieu, doit passer sa vie à s'abêtir; que la sottise et l'ineptie, quant aux choses de ce monde, d'un monde créé par Dieu, sont nécessairement sagesse et lumière dans l'autre monde.[2]

les *Eroici furori*, II, 2. — Les éléments de cette invention se rencontrent partout, non-seulement dans les écrits bibliques, dans les ouvrages rabbiniques, mais chez les satiriques anciens et modernes. Les ânes de Lucien, d'Apulée, de Machiavel, de Durant, de la Mothe-le-Vayer sont connus de tout le monde: et celui de Bruno mérite de grossir ce troupeau d'élite. (Voy. outre Du Bos, *Réflex. crit. sur la poésie et la peinture*, t. II, p. 502; J. Bodin, *Démonomanie*, p. 213, 17, 19).

[1] Plus d'une fois ces rapprochements, ingénieux ou hardis, rappellent certains morceaux des *Pensées* de Pascal.

[2] A cet effet, Bruno recourt sans cesse à la Kabbale, aux Sephiroth, au Hochma, etc. Ne rien apprendre des choses terrestres et naturelles, c'est s'instruire nécessairement pour le royaume de la Grâce, pour le ciel : voilà la pensée que l'auteur développe dès le début, d'abord dans un sonnet à la louange de l'Ane (*Sonetto in lode de l'Asino*), ensuite dans une harangue

De telle sorte que l'homme juste et saint, l'homme de Dieu, possède tous les attributs qui distinguent l'âne, la simplicité, l'impassibilité, l'impéritie, et s'efforce de ressembler de plus en plus, non à Dieu, mais à l'âne; comme si le fond de la religion était la stupidité; comme si la piété, au lieu d'être studieuse, solide, grande, éclairée, profonde, devait être ignorante, indolente, mesquine, frivole, superficielle, et ne méritait le titre de docte et de sainte que dans cette dernière condition. C'est là que conduisent, à entendre Bruno, les fausses explications[1] des paroles de saint Paul, de Denis l'Aréopagite, de saint Augustin, et de cette maxime d'humilité : *omnis qui se humiliat, exaltabitur!* Le christianisme ne veut pourtant pas cette abnégation scientifique; il ne veut pas que l'ignorance soit la parfaite science du chrétien. Le philosophe de Tarse lui-même, celui qui prêcha si éloquemment la « folie de la croix, » demande que nous soyons enfants, non pas à l'égard de l'intelligence, mais à l'égard du cœur : « Quant à l'intelligence, dit-il, soyez des hommes faits ! » La foi religieuse, en effet, n'amènerait alors d'autres conclusions que celles du scepticisme le plus extravagant; l'ignorance et l'ânerie seraient, des deux côtés, proclamées les voies de la vérité et de la félicité, la seule vie digne du croyant et du sage. On ne sait rien avec certitude, on ne peut rien savoir, affirme le Pyrrhonien, sinon cette chose unique : « Je suis, et ne suis qu'un âne. »[2]

adressée au lecteur studieux et pieux (*Declamazione al studioso, divoto e pio lettore*).

[1] P. 271-75, *Il Tartense.*

[2] L'erreur commune du pyrrhonisne et de la Nouvelle-Académie consiste,

En face de ces ignorances prétendues et impossibles, Bruno place l'ignorance réelle et ambitieuse des docteurs de l'Ecole, la prétendue infaillibilité des péripatéticiens. Ceux-ci se jugent aussi instruits, aussi clairvoyants que les autres se disent ignares et absurdes. Ils s'estiment en possession de l'omniscience, mais ils sont, peut-être, plus ignorants que ceux qui considèrent l'ignorance comme le seul état convenable à la piété et à la sagesse. Ils se croient profonds, parce qu'ils sont lourds et diffus; et ils ne se distinguent en réalité que par leur grave futilité, par « leur pédantesque légèreté. » Ils sont appelés les oracles du genre humain; mais quand on les rencontre et qu'on les écoute, ils ne font voir que des ânes. C'est qu'au lieu de réfléchir, ils ne font que croire et supposer. Leur foi en Aristote est aveugle. Enrôlés sous sa bannière, ils parlent comme s'ils ne parlaient pas; ils décident imperturbablement de ce qu'ils ne comprennent pas; ils jurent sur les paroles d'un maître qui ne s'est pas entendu lui-même: en un mot, ils tâtonnent et ânonnent.

suivant Bruno, à imputer à la nature des choses et de l'esprit ce qu'il faut attribuer aux erreurs des dogmatiques. Par tout ce qu'il dit du scepticisme ancien, Bruno fait voir qu'il avait lu attentivement *Sextus Empiricus*, dont Henri Estienne venait de doter la philosophie. — Comparez, par ex., p. 288, avec *Hypotyposes pyrrhoniennes*, l. III, ch. 26 et suiv. (p. 180, sqq. éd. Bekker), ou avec *Adversus mathematicos*, E, 730. (p. 588, sqq. éd. Bek.). On est, d'un autre côté, presque persuadé qu'un disciple moderne de Sextus, La Mothe-le-Vayer, auteur du dialogue : *Des rares et éminentes qualités des ânes de ce temps*, avait mis à profit la *Cabale*. De même que Bruno, et plus sérieusement, le pyrrhonien français est d'avis « que toute notre vie n'est à bien prendre qu'une fable, notre connaissance qu'une ânerie, nos certitudes que des contes, bref, tout ce monde qu'une farce et perpétuelle comédie. » Aussi ne dédaigne-t-il jamais ce qu'il nomme « la mythologie de l'âne. » Cette mythologie, Bruno la fait commencer avec l'arche de Noé « *illo asino, qui ad conservandam speciem fuit in arca Noe reservatus.* » (*De Umbr. idear.* p. 294, éd. Gfr.)

Pour rendre la secte dominante plus ridicule, Bruno met en scène un personnage nommé Onorio.[1] Celui-ci, grâce à la transmigration des âmes, se trouve avoir passé par des états très-divers, et en avoir conservé un souvenir fidèle. Il raconte qu'il fut primitivement âne; qu'il servit d'abord, comme bête de somme, chez un jardinier de Thèbes, puis chez un charbonnier; que plus tard, en vertu de la marche ascendante des êtres, il devint cheval semblable à Pégase, au service d'Apollon et de ceux qui règnent au Parnasse;[2] qu'ensuite, redescendant dans les régions inférieures, il fut fait homme, et que, du temps de Philippe de Macédoine, il passa, à l'aide de Nicomaque, dans le corps d'Aristote. Sous le nom d'Aristote, il fut assez bien instruit dans les humanités; mais il se flatta de savoir la philosophie naturelle aussi bien que la rhétorique, la logique et la politique; il s'avisa de s'ériger en réformateur de cette science, entreprise d'autant plus facile que Socrate était mort, Platon proscrit, les autres penseurs dispersés, et qu'il était demeuré seul, comme un borgne parmi les aveugles. Il se mit à rapporter, à tort et à travers, les opinions des anciens; il leur prêta des pensées et un langage dignes des petits enfants et des vieilles; enseignant sous le portique du lycée d'Athènes, il s'intitula prince des péripatéticiens; il délira, plus que le délire même, sur la nature des principes et la substance des choses, sur le mouvement, sur l'univers; enfin, c'est lui qui fit reculer la science naturelle et

[1] *Onorio*, mot moitié grec, moitié italien (ὄνος et *rio*), signifie méchant âne.
[2] Là il but, comme dit Rabelais (prologue de *Pantagruel*), « à l'eschole d'Apollon, au fons Cabelin, à plein godet entre les joyeulses Muses. »

divine, autant que les Chaldéens et les Pythagoriciens l'avaient avancée et enrichie. Et cependant il se rencontra un Arabe, pour le surnommer le génie même de la nature...![1]

Mais l'âne, reprend Bruno, ne domine pas seulement dans l'Ecole. Il s'est installé partout, dans les cours et les tribunaux, dans les églises et les temples, aussi bien que dans les universités et les académies; il s'est emparé de toutes les carrières et de toutes les issues de l'esprit humain.[2] Combien de personnes n'en sont repoussées, que pour n'avoir pas les dons admirables et les utiles perfections de l'âne! On pourrait dire qu'il y a plus d'ânes dans la société des hommes, qu'il n'y a d'hommes dans la société des ânes; et que la plupart des hommes sont membres de l'université, citoyens de l'Etat des ânes! Oui, l'âne ressemble à cette âme du monde, qui inspire et soutient l'univers, partout important et partout vénéré. C'est la « bête triomphante »[3] en chair et en os. C'est ce qui explique pourquoi l'âne spirituel et moral est, en tout pays, autant estimé que l'âne physique et matériel est apprécié chez quelques nations.[4] Voilà pourquoi « l'âne idéal et cabalistique, » cet animal de tous le plus noble, ce symbole, ce type de la per-

[1] « *Il daimonio de la natura.* »

[2] Un âne (p. 291, sqq) désire entrer même dans une école pythagoricienne, au mépris d'une condition qu'un âne a bien de la peine à remplir, c'est-à-dire d'un silence de deux ans. Mercure a pitié du candidat; il arrive en personne pour lui conférer le don de l'éloquence, et pour le changer en un habile dogmatiste: de là le surnom de *cillenico* donné à l'*asino*.

[3] Cf. *Spaccio*, p. 256.

[4] Dans l'ouvrage inconnu, quoique souvent cité sous le titre d'*Arche de Noé*, Bruno avait dit déjà (I, 149), « que l'âne tenait dans l'arche la première place, étant assis sur la poupe du bâtiment. » Aussi cette *Arche* devait-elle probablement figurer toute la société humaine.

fection intellectuelle, mériterait d'être placé au ciel, près de la Vérité, et de devenir une constellation.

La *Cabale* est donc, par ces différentes allégories autant que par sa tendance, une suite du *Spaccio*.[1]

## D. *Cena delle Ceneri*.[2]

Dans ce *Banquet des Cendres*[3] Bruno combat, non l'ignorance, mais l'erreur, et une erreur particulière, fondamentale en philosophie naturelle, ce préjugé que la terre est immobile, et que l'univers n'est pas infini. « Il vaudrait mieux, dit-il, ne pas savoir, que croire savoir ce qu'on ignore réellement. »[4]

Cet écrit, dédié au baron de Mauvissière, sous les auspices duquel cette « philosophie retrouvée et res-

[1] La *Cabale* contient des digressions pleines d'intérêt et de finesse, par ex. sur les différences qui existent entre l'instinct et l'intelligence; sur les rapports qui unissent « les trois objets de la science : la cause des choses, leur nature, et la connaissance que nous en avons. »

[2] « *La Cena de le Ceneri, descritta in cinque dialoghi per quattro interlocutori con tre considerazioni circa doi suggetti* (88 pages in-8°, éd. Wagner, p. 112-200).

[3] Ce titre est une imitation du *Banquet des Sept Sages* par Plutarque, plutôt que du *Banquet* (Symposion), où Platon établit une discussion sur l'amour et la beauté. Ce titre, ainsi que le contenu de l'ouvrage, rappelle le livre d'un philosophe hollandais, dont la vie présente plusieurs analogies avec celle de Bruno, le cartésien *Balth. Bekker*, un des ennemis les plus infatigables des préjugés et des superstitions, auteur fort connu du *Monde enchanté* (*De Betooverde Wereld*), où, antérieurement à Van-Dalen, « les autels du Démon sont renversés. » Bekker est aussi l'auteur de deux écrits intitulés, l'un, *Pain coupé* (*Gesneden Brod*), l'autre, *Mets de Carême* (*Vaste-Spyze*). Quant au *Banquet des Cendres*, il porte ce titre, « non, dit Bruno, parce qu'on y mangeait des cendres, » mais parce qu'il eut lieu le mercredi des Cendres, premier jour de Carême. « *È un convito, fatto dopo il tramontar del sole, nel primo giorno de la quarantana, detto da nostri preti* DIES CINERUM, *e talvolta* GIORNO DEL MEMENTO » (p. 117). — Cet ouvrage se compose de cinq dialogues, répartis entre quatre personnes (*tétralogue*). Le principal interlocuteur se nomme Théophile; et Théophile représente Bruno, comme, dans les *Nouv. Essais sur l'entendement humain*, ce nom représente Leibnitz.

[4] I, p. 135. *Opp. it.*

taurée, » ce « nouveau pythagorisme, » devait se propager en Angleterre, est encore un des livres les plus intéressants de Bruno et du XVI[e] siècle. Il déroule devant nous, mieux qu'aucun autre ouvrage du temps, la grande lutte qui s'éleva entre Copernic et ses adversaires, entre les opinions du moyen-âge et la cosmologie moderne; et en même temps il retrace, avec une verve pittoresque, la situation intellectuelle, et même sociale, de la Grande-Bretagne sous le règne d'Elizabeth. L'éloge de l'astronome de Thorn,[1] et la poétique démonstration de ses théories, alors généralement méprisées, sont entremêlés du récit piquant, divertissant des aventures de Bruno à Londres et à Oxford. Des morceaux didactiques pleins d'élévation sont interrompus par les disputes injurieuses,[2] que les scolastiques avaient entre eux; ou par le rire de leur antagoniste, et par les exclamations que son enthousiasme lui dicte, sur l'avenir réservé au système de Copernic. « Il y a peut-être là, dit Bruno lui-même dans un ouvrage postérieur,[3] une trop grande variété de tons, un bizarre amalgame de couleurs et d'effets; mais qu'on fasse attention au titre! Ce livre ressemble à notre repas, où l'on

[1] I, p. 126, sqq.

[2] L'auteur n'y dédaigne pas non plus d'accabler ses adversaires des plus insultantes paroles. « Ces animaux n'ont pas le cuir si tendre, dit-il à Mauvissière, p. 121, qu'il ne faille pas frapper rudement. » Il se moque à l'avance (Sonnet *al mal contento*) de la « dent canine » de ses critiques, et leur prédit qu'ils « moissonneront du repentir. »

[3] *De la causa*, I, p. 217. « *Propositi gravi e seriosi, morali e naturali,—.. ignobili e nobili, filosofici e comici,* » ou, comme il s'exprime dans la *Proemiale epistola*, I, p. 117, 120, « des réflexions topographiques et géographiques, rationelles et morales, métaphysiques, mathématiques et physiques; »..... « un dialogue historique et réel, qui contient pêle-mêle circonstances, mouvements, passages, rencontres, gestes, passions, discours, thèses, répliques, paroles à propos et hors de propos. »

servait toutes sortes de mets et de boissons... On ne doit songer qu'à la doctrine qu'on y voit briller! »[1]

Cette doctrine se réduit[2] aux propositions suivantes: Il faut distinguer, dans les phénomènes célestes, les apparences et la réalité; il faut considérer l'univers comme infini, et s'abstenir d'en chercher soit le centre, soit la circonférence. Il faut admettre que notre globe est de même matière, et de même forme, que les autres astres; que tout ce qui est créé se meut et vit, et constitue un être vivant, un animal; qu'enfin ces animaux immenses marchent d'après des desseins tellement remplis de sagesse et de raison, qu'ils forment en quelque sorte des êtres intelligents, *animali intellettuali*.[3]

Cette même doctrine, Bruno la soutient, d'un côté, contre les « faux philosophes, » c'est-à-dire les péripatéticiens qui nient le mouvement de la terre, et la placent au centre du monde; de l'autre, contre les « faux théologiens, » qui ne s'aperçoivent pas qu'une théorie, où l'immensité de l'univers est mathématiquement et physiquement établie, s'accorde seule avec une religion, dont la divinité est infinie dans toutes ses œuvres comme en elle-même, infinie en espace et en durée.[4] La majesté de Dieu est sans bornes; le nombre de ses

[1] « *Quel lustrò di dottrina che esce dal libro de la Cena de le Ceneri.* »

[2] Les digressions ne sont pas moins fréquentes ici qu'ailleurs; quelquefois elles sont dignes d'éloge, surtout celles qui roulent sur les mœurs anglaises. Nous avons remarqué aussi celles qui concernent la division binaire des choses (p. 128. sqq.), la persévérance (p. 142. sq ), les continuels changements qui se passent dans la nature, au-dessus et au-dessous de la surface du globe (p. 190. sqq.).

[3] Pour Campanella aussi le monde est un « grand et parfait animal, *un grande animale perfetto.* » Par ex. *Poesie*, p. 9 (cfr. CHARRON, *de la Sagesse*, I, p. 72, 81, 87). Il reste à savoir si cet animal se meut de lui-même.

[4] P. 175.

ambassadeurs, c'est-à-dire des astres et des mondes, doit donc être illimité. L'objection, que ce système nouveau semble contraire à l'Ecriture-Sainte, est dénuée de fondement, parce que l'Ecriture, loin de vouloir révéler la réalité des phénomènes physiques, s'accommode à la manière ordinaire d'envisager les apparences. C'est qu'elle est une révélation morale, et non point physique; c'est qu'elle raconte l'histoire des choses sacrées, promulgue des lois pour les consciences et les mœurs des hommes, et ne fait pas un cours de philosophie naturelle, ou un corps de doctrines cosmologiques.[1]

Cette objection n'est donc pas plus solide que celle des défenseurs de l'antiquité profane. « La théorie copernicienne, disent ceux-ci, est toute récente, elle est par conséquent erronée. » Mais si toute nouveauté est erreur, la doctrine d'Aristote a été fausse dans les premiers temps de son règne. Si, en outre, l'ancienneté est preuve de vérité, la croyance au mouvement de la terre est plus plausible que l'opinion péripatéticienne; Pythagore, qui la soutint d'abord, ayant vécu avant Aristote. Le genre humain, arrivé au XVI[e] siècle, est plus avancé en âge, qu'à l'époque d'Aristote; ce qu'il conçoit au XVI[e] siècle forme donc une croyance plus mûre, plus sensée que les idées écloses trois cents

[1] P. 177-186. — « La révélation biblique n'est pas une révélation de physique, » telle est la réponse constante de Bruno. « Distinguez donc avec soin, dit-il encore, entre l'histoire ou la législation, et la philosophie ou la science naturelle (p. 172, etc.). Moïse et Job sont pour moi. L'Ecriture se règle sur le sens vulgaire et commun, et adopte la manière ordinaire de comprendre et de s'exprimer. Dans tous les cas qui ne lui importent pas, elle se prête à l'usage, et ne se conforme pas à l'absolue vérité » (p. 173 et *passim*).

ans avant l'ère chrétienne. Enfin, si l'usage et l'utilité témoignent de la perfection d'une pensée, il faut encore convenir que l'hypothèse de Copernic est plus vraisemblable, sinon plus vraie; et qu'elle est plus juste, puisqu'elle est plus simple, plus facile à appliquer, et d'une plus vaste extension.[1] Deux obstacles s'opposent à l'adoption de ce système : l'habitude, et la prépondérance des sens sur la raison. Quelle foi mérite cependant l'habitude, puisqu'elle nous empêche de distinguer le poison d'une nourriture saine et naturelle? Ecouter les sens de préférence à la raison, c'est donner les mains à ceux qui, emprisonnés dans l'antre platonique, jugent la substance des choses corruptible et périssable, l'âme mortelle, la divine justice impuissante et nulle; c'est s'associer aux amis du matérialisme, c'est-à-dire de la véritable impiété.[2]

« Vous serez étonné, dit Bruno à Mauvissière, de la brièveté avec laquelle j'expédie des questions si importantes, si difficiles.[3] » Aussi promet-il d'en reprendre l'examen détaillé, dans d'autres écrits. Le *Banquet* ne devait que les poser, et rappeler les circonstances au milieu desquelles Bruno en souleva la discussion, parmi les savants et les courtisans d'Angleterre.

### E. *Gli eroici furori.*[4]

Ainsi que le *Spaccio*, cet écrit a la morale pour objet.

[1] Bruno repousse avec une sorte d'indignation le reproche, que cette opinion tant calomniée n'est qu'un emprunt fait aux contes de Lucien (I. p. 165).

[2] Est impie, aux yeux du Nolain, quiconque ne reconnaît l'esprit, ni dans l'homme, ni hors de l'homme (I. p. 175).

[3] « *Come con tanta brevità... s'espediscano si gran cose* » (p. 120).

[4] 141 pages in-8° (p. 296-437, édit. Wagner, t. II).

Comme, dans la philosophie naturelle, on doit préférer la raison aux sens, on doit aussi, dans la philosophie morale, suivre la raison plutôt que les sens, l'amour du divin plutôt que les penchants qui entraînent, par le corps, vers la matière.[1] L'infini est l'unique terme de la science humaine, puisqu'il est la cause et la fin de toutes choses. En physique, on tend à concevoir l'infinité de l'univers; en métaphysique, l'infinité de l'intelligence suprême; en morale, l'infinité de la bonté, de la beauté de l'Etre absolu, en même temps que l'infinité des progrès dont l'âme de l'homme est capable.[2] S'unir à l'infini par le cœur et la volonté, s'élever par ces facultés admirables à la souveraine perfection, participer de la lumière et de la vie éternelle; c'est en quoi consiste le désir d'un esprit, qui commence à se connaître lui-même. Sans cesse balancés ici-bas entre la matière et l'intelligence, nous cédons, nous résistons tour-à-tour à l'une ou à l'autre de ces forces : « nous aspirons à la vérité céleste, ou nous croupissons comme dans une prison, dans une tombe. »[3] Celui qui se laisse transporter par l'amour des choses d'en haut,[4] qui s'abreuve aux sources de l'éternelle beauté, qui s'enflamme et

[1] Par ex. p. 414, sq. :

« Sciocco è colui, che sol per quanto appare
» Al senso, et oltre a la ragion non crede, » etc.

« *Essendo Infinito l'oggetto de la mente.* » — Comparez p. 330, 332, 342, 343.

[2] « *L'Universo. L'Ente assoluto. — Buono e bello da per sè; bastante da » per sè; — non cosa misurata; — che non ha margine e circonscrizione alcuna.* » — Cfr. Sénèque, *Epist.* 9 et 58.

[3] P. 350-352. « Nous devenons ou bêtes ou dieux, *o bestie, o divini.* » *Bêtes* ou *anges*, disent les mystiques chrétiens.

[4] « *Cose superiori, intelligibili,* » opposées aux « *cose inferiori,* » à « *la materia,* » p. 350.

combat[1] pour l'idéal de toute vertu et de toute connaissance, qui montre pour ce culte un enthousiasme porté jusqu'à la fureur, celui-là est un héros.[2]

Les *Transports du héros* sont donc un ouvrage de l'école platonicienne,[3] une allégorie morale, plus poétique que scientifique, et mystique plutôt que pratique. Autant un livre de cette nature semble étranger aux conceptions modernes, autant il était conforme aux habitudes d'esprit du XVIe siècle. Les innombrables imitateurs de Pétrarque, avaient mis à la mode ce genre de philosophie lyrique, dans les deux pays qui étaient en possession de fournir des modèles d'imagination et d'élocution à l'Europe entière.[4] Il serait impossible d'énumérer les écrivains qui chantaient, en Italie et en Espagne, les luttes de la raison avec la passion; celles du devoir avec les inclinations du cœur, avec les entraînements sensibles; celles enfin de l'amour intellectuel ou platonique, avec l'amour vulgaire et charnel. On a fait la remarque qu'en Italie la passion triomphait ordinairement de la raison; qu'en Espagne, au contraire, la

[1] « *Inflammato et illuminato furioso,* » p. 384.

[2] Le mot *héroïque* joue dans cet ouvrage le rôle, que les mots, *spirituel* et *pur*, jouent chez les mystiques chrétiens. Le terme de *fureur* remplace l'expression d'*amour*, habituelle aux mystiques chrétiens.

[3] Voy. par ex. PLATON, *de republ.*. IV, p. 436–441.

[4] On parlait beaucoup, à l'époque de la Renaissance, de la « fureur poétique, » de « l'œstre prophétique » des poètes. Patrizzi, par ex., publia un discours *della diversità de' furori poetici*. Bruno voulait décrire, en poète et en philosophe à la fois, les fureurs du sage, épris de la vérité divine, l'œstre contemplatif du penseur (Voy. p. 332 et la P. I, dial. 3, tout le commencement). *Studioso, furioso, inspirato di divini furori* (p. 425) sont synonymes de *filosofo*. Il arrive néanmoins à ce même auteur de recommander au philosophe cette haute impassibilité, chère à la fois aux stoïciens et aux pyrrhoniens, et dont La Mothe-le-Vayer dit : « En philosophie, cette ébriété et fureur doivent être nommées sobriété et tempérance » (*Cinq dialog.*, p. 190, 3e dial.).

passion succombait sous les efforts de la raison. Bruno non-seulement se déclare enrôlé sous le drapeau de Pétrarque; mais il prétend réformer l'armée dont il fait partie, en lui proposant un objet plus beau que la beauté de Vaucluse, une passion plus noble que la mélancolie amoureuse, inspirée par une mortelle.[1] Il est juste, sans doute, d'admirer les œuvres, ou délicates ou grandioses, de Dieu; il est doux de contempler les grâces naïves et la pudeur charmante d'une femme; il est naturel de les louer avec attendrissement : mais consacrer sa vie, son intelligence entière, à les chanter langoureusement, ou bien à les dépeindre avec une exaltation emphatique; c'est là pour un homme un spectacle digne à la fois de pitié et de rire, c'est là une véritable « tragi-comédie. »[2] — « Qu'on rende à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu! »[3] César, ici, c'est la beauté périssable et imparfaite; Dieu, c'est la beauté éternelle et accomplie. Il est permis d'estimer et d'aimer ce qui est secondaire, savoir le corps, forme et

[1] Le principal interlocuteur de ces dialogues, où les vers alternent avec la prose, c'est Tansillo, c'est-à-dire un des plus heureux imitateurs de Pétrarque. La personne à qui ils sont dédiés, c'est Ph. Sidney, c'est-à-dire un des poètes anglais, qui contribuèrent le plus à introduire dans leur nation, avec un succès égal à celui de Cowley, la manière du chantre toscan, « *del tosco poeta,* dit Bruno, p. 303, *che si mostrò tanto spasimare a le rive di Sorga per una di Valclusa.* » — Quant à Bruno, il ne veut point « *studiosamente nodrir quella melancolia.* » — Comp. Pétrarque, *Canz.* VIII.

[2] Voy. l'épître dédicatoire « *al molto illustre signor Filippo Sidneo.* »

[3] « *Quel ch'è di Cesare sia donato a Cesare, e quel ch'è di dio sia renduto a dio* » (p. 301). — Néanmoins, Bruno supplie les dames anglaises d'agréer ses excuses et ses hommages. « Elles ne doivent pas être confondues avec les femmes du continent. » C'est qu'elles ont à leur tête « l'Amphitrite, la Diane » du XVIe siècle, « l'incomparable Elizabeth. » Voy. *Iscusazion del Nolano a le più virtuose e leggiadre dame,* poème qui commence ainsi :

« De l'Inghilterra o vaghe ninfe e belle,
» Non vi ha nostro spirto in ischifo e sdegno, » etc.

vêtement de l'âme; mais c'est le vœu manifeste du Créateur, que l'homme adore seulement la source infinie de l'infinie perfection. La divinité seule doit être la dame du véritable héros.[1]

Lorsqu'on lit avec soin les *Eroici furori*, on s'aperçoit que l'auteur espérait provoquer en Italie une révolution, quant aux idées sur l'amour. Là, à dater des beaux jours de la Grande-Grèce,[2] l'amour avait occupé un rang si éminent, qu'il y était en quelque sorte l'âme du monde moral,[3] selon l'expression du Tasse. L'influence de Pythagore et de Platon, celle d'Ovide et d'Horace, plus tard celle des troubadours, de Dante et de Pétrarque, l'avaient diversement modifié; mais toutes avaient profondément enraciné cette puissance,[4] à tel point qu'elle paraissait surhumaine et irrésistible. Tout en reconnaissant cette puissance de l'amour, Bruno ne croyait pas impossible de la tourner sérieusement d'un côté, vers lequel les poètes vulgaires ne la dirigeaient pas. Qu'elle domine, dit-il, puisque la nature l'ordonne ainsi; mais qu'elle domine asservie à l'Auteur de la nature, et qu'elle nous enchaîne à l'Être des êtres : c'est là ce que la raison commande. Oui, toute créature soupire; mais l'être intelligent ne doit soupirer

[1] « *Il fonte delle idee, oceano d'ogni verità e bontade* » (p. 313, 392, 398), « *l'idea delle idee.* » « *La scienza è uno esquisitissimo cammino a far l'animo umano eroico* » (p. 226).

[2] Qu'on se souvienne seulement d'Empédocle, et de la place que l'Amour tient dans son système.

[3] « Amore alma è del Mondo, amore è Mente
» Che volge in Ciel par cargo obliquo il Sole, » etc.

Sonnet du Tasse, peut-être inspiré par le vers de Virgile :
« Mens agitat molem, » etc.

[4] Voy. M. PHILAR. CHASLES, *Tableau de la litt. franç. au XVI*e *siècle*, p. 64.

que pour la vérité invisible et immuable, pour la justice et la perfection divine.[1] « Comme le cerf brame après les eaux courantes, s'écrie le Psalmiste, mon âme soupire après toi, ô Dieu! »[2] Ainsi le philosophe soupire après la science et la sagesse, qui sont en Dieu! Ce que Béatrix fut pour Dante, Sophie doit l'être pour le penseur. Le penseur sait que son intelligence est finie, mais il sent qu'il possède une force infinie, par laquelle il lui est donné de poursuivre l'objet de son amour, c'est-à-dire l'infini. L'expérience lui apprend, chaque jour, qu'il est une infinité de degrés, pour s'élever jusqu'à l'infini.[3] Il y a des progrès et des chutes; donc, des joies et des souffrances. Ces souffrances sont souvent si vives, que le sage désire mourir, espérant, comme saint Paul, être affranchi des entraves qui l'éloignent du bien et du vrai. Mais honte au sage, s'il laisse ces souffrances dégénérer en langueurs stériles, et s'il s'épuise en impuissantes et inertes aspirations!... L'impulsion que Bruno voudrait donner à l'amour, le caractère qu'il cherche à lui imprimer, n'est ni la rêverie du poète, ni la contemplation ascétique de l'anachorète.[4] L'amant de la divinité, le véritable spéculatif, doit être un explorateur;[5] et ses élans doivent attester autant d'énergie que de profondeur.

[1] Il rappelle l'allégorie de Dicé, imaginée par Parménide (*Sext. Empiric.*, *adv. Mathem.* VII, 3).

[2] Psalm. XLII, 1.

[3] « *L'Infinito, per essere infinito, sia infinitamente perseguitato* » (p. 372). « *Gradi de la contemplazione de l'amore.... Progressi e regressi... Scala degli affetti de la natura* » (p. 351, sq.). La *fureur du héros* parcourt elle-même quatre degrés : le désir, l'attention, le zèle et le dévouement (p. 363).

[4] Plusieurs passages sont dirigés, dans les *Eroici furori* aussi, contre la vie monacale, contre « les spéculations oiseuses et oisives *de' poco penserosi monachi* » (p. 229).

[5] « *Contemplator inquisitor.* »

Le héros de la pensée est un chasseur,[1] un soldat de la vérité et de la justice. Par ses affections il est esclave, mais ses affections mêmes lui donnent la vraie liberté.[2] Sa dépendance lui procure des forces jusque-là inconnues. Il est en proie à des flammes dévorantes; mais ce sont les flammes de la vertu, qui rendent invulnérable aux feux vulgaires.[3] Le philosophe lié par ce sublime dévoûment aux idées éternelles, est un héros, parce qu'il a le courage de se séparer de la foule et de la braver, au fond d'une solitude où il s'unit à Dieu, par les élans d'une ineffable ardeur, comme par le calme de la méditation.[4] Il est héros, parce qu'il sait briser les murs et les verroux, qui tiennent l'esprit captif dans le corps.[5] Il est héros enfin, parce qu'il ne fait aucun cas de la vie, et subit le trépas plutôt que de renoncer à ses saintes poursuites.[6]

Aussi les canzones de Bruno se distinguent-elles, par les accents fougueux d'une passion pleine de tumulte et d'orages, par les expressions d'un enthousiasme impétueux, plutôt que par les teintes d'une douce et molle

[1] Voyez sur cette « chasse aux idées divines, » *Venazione*, *Caccia*, Θήρα, PLAT. *Euthyd.* p. 290, ARISTOTE, *Métaphys.*, l. X, ch. VIII, 1065, a, 21, et BRUNO, II, p. 406. sq

[2] « *Gli uomini di eroico spirito — si sanno servire de la cattività in frutto di maggior libertade* » p. 381.

[3] « *Virtuoso studio.* » Cette définition de la philosophie rappelle naturellement celle de Dante : « Filosofia è uno amoroso uso di sapienza, il quale massimamente è in Dio, perocchè in lui è somma sapienza e sommo amore... Sposa dello imperadore del cielo, e non solamente sposa, mà suora e figlia dilettissima » (*Convito*, tr. II, 16; III, 12. 14. 15). « A filosofare è necessario amore » (III, 13).

[4] P. 386. sqq.

[5] P. 386.

[6] « *Non fa pensiero alcuno de la vita* » (p. 332. 342). Archimède, continuant ses calculs, pendant que l'ennemi envahit sa demeure, voilà un exemple de l'héroïsme intellectuel (II, p. 404).

tristesse, d'une touchante mélancolie. Toutefois, leurs frémissements élégiaques font place, çà et là, à des sentiments d'une souplesse gracieuse,[1] à des larmes amères, à des inspirations tendres dont la suavité captiverait agréablement, si l'esprit ne venait en altérer le simple et naïf langage, par des traits de savoir, par des ornements de rhétorique, par des subtilités métaphysiques, et par d'autres raffinements, tels qu'on en prodiguait dans l'école de Pétrarque.

Un millier de vers italiens, accompagnés d'une centaine de pages en prose, le tout disposé en sonnets et en dialogues; voilà le livre qui est destiné à exposer cette notion idéale de l'amour, et de l'amour passionné de la sagesse. Selon son habitude, Bruno combine fréquemment l'exposition inspirée de ses pensées, avec les souvenirs de sa vie et avec ses sentiments intimes. Il emploie plus souvent encore des paraboles, des préceptes, des oracles tirés des Saintes-Ecritures, et interprétés avec une dextérité toute rabbinique, de manière à confirmer certaines de ses théories, fort étrangères à la doctrine révélée. David et Salomon, l'un dans les Psaumes, l'autre dans le *Cantique des cantiques*,[2] sont

[1] « *Tranquillo è l'ardor, dolce l'impaccio* » (p. 332).

[2] « *Aveva pensato prima di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone. — Mà per più ragioni mi sono astenuto al fine, de le quali ne voglio riferir due sole. L'una per il timor ch' ho conceputo dal rigoroso supercilio di certi Farisei, che cosi mi stimarebbono profano per usurpar in mio naturale e fisico discorso titoli sacri e sopranaturali. — ... L'altera per la grande dissimilitudine che si vede fra il volto di questa opra e quella, quantunque medesimo misterio e sustanza d'anima sia compreso sotto l'ombra de l'una e l'altra* » (p. 301). On doit ajouter que, comme poème érotique, les *Eroici furori* méritent, autant que le *Cantique des cantiques*, l'indulgente appréciation de Bossuet (Voy. M. Tissot, *Esquisse sur la poésie érotique*, p. ij. sq.).

ainsi mis à contribution. Bruno confesse qu'il s'est appliqué à imiter ce dernier ouvrage, et à peindre de même, par le récit des aventures d'une passion ordinaire et réelle, l'origine, le progrès et les fruits du pur amour de l'infini. Le mysticisme de la Kabbale lui convient presque aussi bien que celui de Plotin, soit pour mettre en œuvre une moisson prodigieuse de connaissances mythologiques ou historiques, soit pour en extraire des leçons de morale, ou du moins ce qu'on appelle dans un apologue, la moralité. Le secours du mysticisme lui est d'autant plus nécessaire, qu'il est sans cesse occupé à expliquer allégoriquement des textes, des devises, des fables, des inscriptions symboliques, des jeux de mots, pour lesquels il y avait lieu d'adresser au lecteur la prière de Dante[1] : « O vous qui avez l'entendement sain, soyez attentifs à la doctrine qui se cache sous le voile de ces vers étranges.[2]

Pour donner des *Eroici furori* une idée exacte et quelque peu complète, il faudrait les mettre sous les yeux mêmes de notre lecteur, et lui montrer comment dans ce livre la prose succède et s'accommode aux poèmes, et comment le sens caché des canzones est éclairci par le commentaire en prose. Ce commentaire, grâce à la vivacité du dialogue, offre l'avantage de rompre la monotonie des allusions et des allégories érotiques. Il nous

[1] Il est difficile qu'une allégorie se préserve des *concetti*. Dans le siècle de Bruno, on les croyait une beauté de style, et même de pensée. On n'en était plus à se justifier, en disant que Pétrarque lui-même avait joué sur d'autres mots encore que *Laure* et *laurier*. — Les *concetti* font partie, dans le commentaire de Bruno, de ce qu'il appelle *carmi, motti, glose*.

[2] O voi ch' avete gl' intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto'l velame dei versi strani (*Infern.*, c. IX, terz. 21.).

fait connaître d'ailleurs les doctrines de Bruno sur la nature de l'âme, sur le jeu et la portée de nos facultés, sur la double éducation du cœur et de l'esprit, sur le rôle de la raison, « au milieu de la guerre civile de nos désirs, tant inférieurs que supérieurs. » Il faudrait aussi signaler plusieurs digressions caractéristiques sur le rapport des règles, en poésie, avec les dons naturels d'une imagination créatrice ; sur celui du désir avec la connaissance ; sur la différence qui sépare la véritable science, d'un savoir scolastique et d'une érudition pédantesque ; enfin, sur une des théories favorites de l'auteur, qu'il appelle la « coïncidence des contraires. »[1]

[1] Voy. par ex. le Dialogue 3, Part. II, entre le Cœur et les Yeux ; puis les nombreux *motti* latins, appropriés à des sonnets, et développés, comme les sonnets, par des annotations étendues, p. 358-410. Quant aux autres digressions, voyez P. I, Dial. 1. comm. ; p. 345, sq ; 383 ; 404.

Nous croyons obliger ceux qui s'intéressent à la littérature philosophique des Italiens, en traduisant ici le jugement porté par un critique très-compétent : « Il n'y a, dans aucune production de ce philosophe, autant de style et d'art, que dans les dialogues *degli eroici furori*. Si la finesse du jugement, si le bon goût et la lime l'avaient assisté davantage, ce livre devrait être cité comme un des plus admirables mélanges de poésie et de philosophie. Non-seulement il contient une abondance de fictions singulières et de pensées ingénieuses ; mais il est dans son ensemble d'une grande originalité. Quel feu soutenu, quel enthousiasme généreux ! Il s'agit de décrire la puissance qu'a l'homme de s'élever des choses terrestres à la contemplation des choses divines. Cette puissance d'affection ravit l'âme, l'initie aux vérités transcendantes, et l'attache à Dieu et aux êtres célestes d'une passion si profonde, qu'on peut l'appeler une fureur héroïque. Le commun des hommes ignore les transports de la méditation ; mais chacun connaît plus ou moins les extases de l'amour ordinaire. C'est pourquoi Bruno représente, sous l'image de ces extases, les conditions et les degrés, dans lesquels le plus noble des amours aspire à contempler la vérité, la bonté, la beauté éternelle. Il peint les barrières qui arrêtent, les chutes qui retardent, enfin le conflit des instincts inférieurs avec ce penchant sublime.

» Dans les dialogues de la Ire Partie, le poète Tansillo (Nolain, et par conséquent compatriote de Bruno) est censé commenter quelques-uns de ses propres sonnets, ensuite un grand nombre de poèmes qui sont de Bruno. Ceux-ci ont une forme neuve, mais peu agréable. Les conceptions qu'ils développent sont souvent piquantes, pittoresques et très-variées ; mais d'une expression

Quel cas faut-il faire de la doctrine morale qui constitue le fond et l'objet de ce livre? Elle n'est pas faite pour la pluralité des hommes, pour une société régulièrement organisée, où les belles et sévères proportions de la justice distributive doivent décider de tous les rapports, et où l'amour chrétien, la charité, règle bien mieux les mouvements affectifs des âmes. Elle s'adresse plutôt au côté par lequel l'esprit spéculatif regarde Dieu, et s'efforce d'atteindre à tout ce qui est divin. Ce luxe sublime du dévoûment idéal appartient surtout aux situations extraordinaires, dans lesquelles certains individus peuvent se trouver, et devaient se trouver en grand nombre à l'époque de Bruno. Quant à ce dernier en particulier, elle est une révélation originale, une histoire intime de son âme, plus qu'une production de système, ou un habile exercice de l'école de Florence. Aux yeux de Bruno, le tableau que les *Eroici furori* nous présentent, n'est ni chimère, ni roman. Ce qu'il préconise, il le pratique; l'infini, tel qu'il le conçoit, l'exalte et l'enivre, à tel point qu'il n'hésite pas à lui sacrifier ses

malheureuse, sans correction, sans harmonie. Tansillo et Cicada, puis Cesarino et Maricondo, sont ensuite introduits dans une galerie, où se trouvent des casques et des boucliers, avec des emblêmes peints et des devises sculptées, et une quantité de tablettes qui expliquent en vers ces peintures et ces sculptures; toute cette fiction est pleine de charme. Car, quoiqu'au temps de Bruno l'art des emblêmes fût très-répandu et très-fécond en traités de ce genre, les dialogues offrent une extrême multiplicité de figures et d'épigraphes. Plusieurs d'entre elles sont entièrement neuves, et sont d'excellents symboles de la métaphysique de l'auteur.

» Dans le 3e dialogue de la IIe partie, on agite la querelle de la prééminence entre la vertu cognitive et la vertu appétitive, sous la forme d'une discussion, d'un échange de propositions et de répliques entre les yeux et le cœur; invention délicate, mais que la négligence de diction, habituelle à Bruno, refroidit et appesantit. On doit porter le même jugement sur la fiction qui vient ensuite, et qui représente neuf aveugles, comme autant d'obstacles à la connaissance de l'absolu. En dernier lieu, on voit sur la scène deux femmes qui s'en-

jours.[1] Il rougirait de tenir le moindre compte d'une existence bornée et comprimée, et de ne pas mourir avec joie pour la divinité, qu'il croit ainsi servir autant qu'il la chérit.

Les *Transports du héros* s'offrent donc sous un double aspect : ils forment une des dernières études du genre pétrarquiste, et ils expliquent la vie et la mort d'un métaphysicien, déterminé à vivre et à mourir d'une manière conforme à ses croyances et à ses espérances.

## F. *De la Causa, Principio et Uno.*[2]

### 1.

Ce livre et le suivant (c'est-à-dire *De l'Infinito, Universo e Mondi*), tous deux dédiés à Michel de Castelnau, étaient considérés par Bruno comme les deux colonnes de son système, *i fondamenti de l'intiero edifizio de la nostra filosofia.*[3] Le premier est, en effet, destiné à exposer l'unité de l'infini, le second sa multiplicité.

tretiennent de neuf autres aveugles, c'est-à-dire de ceux qui personnifient la transmutation de toutes choses, leur marche ascendante et descendante, et leur passage à travers d'innombrables états intermédiaires, depuis le point le plus élevé de la perfection jusqu'au plus bas degré. Là, c'est la vieille fable de Circé qui a fourni les éléments de l'allégorie. » (T. Mamiani, *Prefazione al Bruno di Schelling*, p. 9-11.)

[1] P. 406.

[2] « *De la causa, principio et uno.* — A l'illustr. Signo. di Mauvissiero » 92 pages in-8° (p. 200-292 ; éd. Wagner)

[3] T. II, p. 14. — Bruno les appelle, I, p. 285, les bases *di questa importantissima scienza, e di questo fondamento solidissimo de le veritadi e secreti di natura.* (Voyez le résumé qu'il donne lui-même de l'ouvrage *de la Causa*, II, p. 94).

Les dialogues qui constituent l'ouvrage *De la Causa* sont au nombre de cinq. Le premier, dont les interlocuteurs ne sont pas ceux des quatre dialogues suivants,[1] a pour but de mettre la doctrine nolaine sur l'infini en rapport avec la théorie copernicienne.

« Si la terre n'est pas immobile au centre du monde, dit Bruno, alors l'univers n'a ni centre, ni bornes; alors l'infini se trouve déjà réalisé dans la création visible, dans l'immensité des espaces célestes; alors, enfin, l'ensemble indéterminé des êtres forme une unité illimitée, produite et soutenue par l'unité primitive, par la cause des causes. »

Cependant l'auteur ne veut pas seulement défendre les pensées de Copernic, il veut en même temps justifier un de ses propres écrits, *la Cena de le Ceneri*, et en particulier les passages de cet écrit où il s'attaque à ses adversaires d'Oxford.

« Ma vivacité, dit-il, n'est-elle pas excusable? Ne suis-je pas le gardien jaloux d'un trésor inépuisable de vérités spéculatives? »

Dès le début du second dialogue, Bruno nous transporte au milieu des problèmes les plus ardus de la mé-

[1] Les interlocuteurs du premier dialogue se nomment : Elitropio, Filoteo, Armesso; ceux des dialogues suivants : Dicson Arelio, Téofilo, Gervasio, Poliinnio. — Philothée et Théophile sont le même personnage, c'est-à-dire Bruno; cette personne, dit l'auteur, qui est un fidèle rapporteur de la philosophie nolaine, *fidel relatore della nolana filosofia* (I, p. 292). On se souvient qu'Aug. Nifo., l'ami de Léon X (Voy. P. I, p. 370), prenait volontiers le surnom de *Filoteo*, et que le mystique H. Morus a introduit dans ses *Dialogi divini* (c'est-à-dire consacrés à l'exposition des attributs de Dieu) un interlocuteur qui s'appelle *Philotheus*. Dans un dialogue intitulé *Astronomia physica*, J.-B. Du Hamel, l'ami de Huet, met dans la bouche d'un *Théophile* des doctrines entièrement opposées à celles de Bruno, et lui fait soutenir, comme Galilée à *Simplicius*, l'ancienne physique et la cosmologie de l'Ecole. Du Hamel aurait-il voulu, par le choix de ce nom, faire allusion aux dialogues de Bruno?

taphysique, et nous propose d'approfondir la cause et le principe de l'univers. Il s'attache à montrer que les traces, les manifestations d'un esprit infini sont innombrables; que l'esprit, se trouvant en toutes choses, est la base et l'origine de tout. Il essaie d'expliquer le passage de l'esprit pur à la matière, à l'aide d'un être intermédiaire, c'est-à-dire de l'âme du monde ou de l'intelligence de l'univers. Cette âme universelle n'est pas un individu, un être déterminé; elle est semblable à une voix qui remplit, sans s'y perdre, la sphère où elle retentit. Cette âme est la source de la vie générale du monde, laquelle se manifeste à divers degrés, tantôt à l'état de substance, tantôt en activité; tantôt comme vie seulement; tantôt comme âme et comme esprit. Cette âme donne à tout l'existence et le mouvement; de sorte que *la Nature peut s'appeler la fille unique de Dieu*, l'UNIGENITA,[1] quoiqu'elle n'en soit qu'une ombre et qu'une image. C'est Dieu que Bruno nous invite à contempler dans le monde infini.

« La foi religieuse, dit-il, montre Dieu hors de ce monde; c'est là sa mission. La philosophie doit le montrer dans les formes et les existences de l'univers, où il se réfléchit avec toutes ses perfections. Que l'on commence par reconnaître dans la création l'agent universel, avant de s'élancer sur les hauteurs où la théologie fait résider l'archétype des êtres. »[2]

Pour découvrir cet agent universel,[3] la philosophie

[1] P. 261. — Comparez p. 241, 242, 246, 253, 54, 56.
[2] P. 275, 284.—Dans le système de Bruno, cette distinction de la théologie et de la philosophie naturelle est essentielle; elle répond à peu près à celle que Christian Wolff introduisit dans les écoles allemandes, celle de *Gottesgelahrtheit* et *Weltweisheit*.
[3] *Efficiente universale.* — T. II, p. 13, il est appellé l'*Ottimo efficiente*.

procède par induction ; elle observe et explique les effets qu'elle considère comme autant de simulacres et d'énigmes. Lorsqu'elle regarde les mondes qui, étant composés et dissolubles, n'ont pu se donner l'existence, elle ne peut s'empêcher d'admettre une cause simple et indécomposable, un principe un et infini. Ce ne sont pas toutefois les yeux du corps, c'est l'œil de la raison qui aperçoit la présence de cette cause, de ce principe dont la réalité brille pour la raison d'une évidence irrésistible.

Ainsi, Bruno impose une double condition à la marche de ses pensées. D'abord elles ne s'occuperont pas du principe de l'univers, pris en lui-même et dans son essence inaccessible et insondable, qui est réservée à la foi et à la théologie. Au contraire, elles ne s'exerceront que sur les vestiges de la cause suprême, tels que la nature les possède encore et les révélera probablement toujours. Ensuite elles se soumettront à l'autorité de la raison plutôt qu'au témoignage des sens, les sens étant incapables de donner l'idée de l'infini.

Or, voici la suite des développements auxquels les notions de cause et de principe, combinées avec les notions d'unité, d'infini et d'univers, conduisent le métaphysicien de Nola.

« Tout ce qui n'est pas premier principe, tout ce qui n'a pas en soi sa cause dernière, dérive d'un principe et suppose une cause. On ne peut saisir la cause d'un effet clairement perçu, ni remonter au principe d'une conséquence incontestable, si l'on n'a pas nettement constaté les traces mêmes de ce principe, de cette cause. Mais est-il possible de démêler ces traces, tant qu'on n'a pas fixé, à l'aide de la raison, le sens des mots de *cause* et de *principe* ?

» Ces mots sont-ils synonymes? et s'ils ne le sont pas, quelle est leur différence? Suffit-il de dire que principe est un terme plus général que cause?

» Le principe est le fond intrinsèque, la raison interne d'une chose, l'unique source de son existence possible.[1] La cause est le fondement extérieur, la source de l'existence actuelle et présente d'un objet. Le principe reste lié, inhérent à l'effet et conserve l'essence de l'objet: la matière et la forme, par exemple, sont unies ensemble, de manière à se soutenir mutuellement. La cause, au contraire, est extérieure à l'effet et détermine la réalité externe de l'objet; elle est à l'objet ce que l'instrument est à l'ouvrage, ou le moyen au but.

» On distingue communément les causes en *efficientes*, en *formelles*, en *finales*. Quel sens faut-il attacher à ces expressions?

» Lorsqu'on parle de la cause efficiente de l'univers, il faut entendre manifestement l'être agissant, l'être partout et effectivement agissant, et par conséquent cette sorte d'intelligence universelle[2] qui paraît la principale faculté de l'âme du monde, et comme la forme générale de l'univers. C'est cette force inconcevable qui remplit et éclaire tout, qui dirige la nature dans la production de tous ses ouvrages, et qui est à cette production ce que le don de penser est à la génération des idées humaines. C'est là ce que Pythagore appelait le moteur, l'excitateur du monde; Platon, l'architecte de l'univers; les mages, la semence des semences, celle qui imprègne et féconde par ses formes la matière, quelle qu'elle soit. Orphée nommait cette même cause l'œil du monde, parce

[1] « PRINCIPIO *è quello che intrinsecamente concorre a la costituzione de la cosa, e rimane ne l' effetto, come dicono la materia e forma.* CAUSA *chiami quella che concorre a la produzione de le cose esteriormente, e ha l' essere fuor de la composizione, come è l' efficiente ed il fine,* » p. 235. Le point, p. ex., est principe de la ligne, et non point cause; l'instant est principe du mouvement, les prémisses sont principe de l'argumentation.

[2] « *L'intelletto universale. — ...Motore ed esagitator de l'universo.—Fabbro del mondo. — ... Fecondissimo di semi, o pur seminatore... — Occhio del mondo... — Distintore. — Padre o progenitore...,* » — p. 235, 36.

qu'elle pénètre toutes choses, et que ses harmonies, ses belles et savantes proportions se retrouvent de toutes parts. Empédocle lui donnait le titre de discerneur, parce qu'elle ne se lasse pas de distinguer, de développer ce qui est confus et enveloppé dans le sein de la matière et de la mort. Pour Plotin elle était un père, un générateur, puisqu'elle distribue les germes et dispense les formes, dont le champ de la nature est rempli et animé. Quant à nous, appelons-la un artiste intérieur, c'est-à-dire qui forme la matière du dedans,[1] qui fait sortir de la racine ou de la graine les tiges et les pousses, des pousses les rameaux, des rameaux les branches, des branches les bourgeons; qui dispose et achève intérieurement le tendre tissu des feuilles, des fleurs, des fruits; qui intérieurement rappelle la sève des fruits, des fleurs et des feuilles vers les rameaux, vers la tige, et de la tige vers la racine. Ce que cet ouvrier opère dans la plante, il l'effectue dans l'animal, il le produit en toutes choses. Mais si nos imitations sans vie, pratiquées sur la surface de la matière, exigent de l'intelligence et de l'esprit,[2] les œuvres vivantes de la nature en exigent à plus forte raison.

» Quant à l'intelligence, on peut en distinguer trois espèces : celle de Dieu qui est tout,[3] celle du monde qui fait tout, celle des existences particulières qui se font tout. Deux extrémités, et entre elles le milieu, c'est-à-dire la cause vraiment effective, tant externe qu'interne, des choses purement naturelles : cause externe, parce qu'elle ne peut s'envisager comme une partie, comme un élément des objets composés, parce qu'elle doit se considérer comme extérieure à ces objets ; cause interne, parce qu'elle n'agit ni sur la matière, ni hors de la matière, mais entièrement du sein et du fond de la matière, du dedans...

[1] « ARTEFICE INTERNO — INTELLETTO ARTEFICE — *che forma la materia e la figura* DA DENTRO. »

[2] « *Discorso ed intelletto.* »

[3] « *Il divino ch' è tutto; questo mundano, che fa tutto; gli altri particolari, che si fanno tutto.* »

En voilà assez pour éclaircir les mystères de la cause efficiente; passons à la cause formelle.

» Celle-ci est liée étroitement à la cause efficiente, et ne saurait être séparée de la cause finale ou idéale. Chaque acte raisonnable suppose en effet une vue, un dessein. Ce dessein n'est autre chose que la forme de l'acte à accomplir. D'où il suit que l'intelligence capable de tout produire, et de réaliser, par un art merveilleux, les puissances de la matière, porte en elle, en vertu d'une certaine raison formelle, toutes choses. Aussi convient-il d'admettre une double forme : celle qui est cause, sans être effective; et celle qui donne réellement naissance à un objet matériel. Le but de la cause efficiente, c'est-à-dire la cause finale en général, c'est la perfection de l'univers, laquelle consiste en ce que toutes les formes, dans les diverses régions de la matière, parviennent à une existence réelle. La raison se complaît tellement dans ce but, qu'elle ne s'épuise jamais à tirer de la matière des formes nouvelles. La cause efficiente est présente dans l'univers en général, dans chaque être particulier, et dans chacune de ses parties; de même la forme et le but ne manquent à aucun être. Puisque c'est l'intelligence, faculté propre à l'âme du monde, qui crée les choses naturelles, il est impossible que la forme soit absolument distincte de la cause efficiente : elles doivent se confondre dans le principe intérieur des choses.

» De là cette objection, ou plutôt ce doute : l'âme du monde peut-elle être à la fois raison extérieure et raison intérieure, principe et cause tout ensemble? Une comparaison fera comprendre ce que cette idée offre en apparence de contradictoire. L'âme est dans le corps comme le nocher dans le bateau. Le nocher fait et suit les mêmes mouvements que le bateau, il fait donc partie de toute la masse qui est en mouvement. Toutefois, parce qu'il est en état de changer ce mouvement, il nous apparaît comme un être à part et qui agit par lui-même. Il en est ainsi de l'âme du monde.[1] En tant qu'elle pénètre et vivifie

[1] Ailleurs (I, p. 238), Bruno compare l'âme du monde à l'âme qui habite le corps humain.

l'univers, en tant qu'elle constitue une vie unique, une seule forme universelle, elle paraît une partie, la partie intérieure et formelle de l'univers. Mais en tant qu'elle détermine toutes les autres formes, et les organise, elles et leurs relations changeantes, elle doit être mise au rang de cause.

» Si tout est animé, si l'âme de chaque objet en est la forme, on n'a qu'à se représenter le tout suivant l'analogie des parties, et l'identité des causes effective, formelle et finale ne présentera plus de difficultés. Il nous répugne de voir dans l'univers un être vivant; et cependant nous ne pouvons concevoir aucune forme qui ne fût pas l'effet, l'expression directe ou indirecte d'une âme, pas plus que nous ne pouvons concevoir quelque chose qui n'eût absolument aucune forme. L'esprit est seul en état de former. Il serait absurde, sans doute, de donner pour formes vivantes les produits de nos arts, effets médiats de l'esprit. Ma table, en tant que table, n'est pas animée; mais comme elle tire sa matière de la nature, elle se compose par conséquent de parties vivantes. Il n'y a nulle chose, si petite, si vile qu'elle soit, qui ne contienne de l'esprit. Cette substance spirituelle, pour devenir plante ou animal, n'a besoin que d'un rapport convenable. Mais de ce que tout dans la nature consiste en matière et en forme, de ce que rien n'est inanimé, il ne suit pas que tout ce qui existe soit un être vivant, un animal. Tout ce qui a une âme est un être animé, mais tous les êtres ne jouissent pas de la vie et du développement de l'âme. La vie pénètre et anime tout, elle donne le mouvement à la matière, elle se la soumet. La substance spirituelle ne saurait s'asservir à la substance matérielle, mais elle doit l'asservir. Que si l'esprit, l'âme, la vie se retrouvent en tout, et remplissent tout en mesures différentes, à divers degrés, l'esprit doit être la forme véritable de toutes choses et leur véritable force. Les formes extérieures sont seules sujettes à changement, à destruction; car ces formes ne sont pas les choses mêmes, elles en font partie seulement : ce sont, non des substances, mais des accidents, des circonstances, des contingents. »

Tel est le sommaire du second dialogue : différence et identité de la cause et du principe, identité de la cause efficiente, de la cause formelle et de la cause finale. Le troisième dialogue a pour objet le principe matériel, envisagé d'abord en général, ensuite particulièrement comme puissance. Il se distingue du quatrième dialogue, en ce què celui-ci considère le principe matériel comme sujet.

« Démocrite et les épicuriens, reprend Théophile, prétendent que tout ce qui n'est pas corps n'existe point. Ils regardent la matière comme l'unique raison des choses et disent qu'elle est la nature divine même, *quella essere la natura divina.*[1] L'école cyrénaïque, les cyniques et les stoïciens prennent aussi les formes pour des dispositions accidentelles de la matière. Nous-même nous avons longtemps partagé cette dernière opinion, les raisons sur lesquelles elle s'appuie nous ayant paru plus conformes à la nature que les idées d'Aristote. Mais un examen plus mûr nous a forcé d'admettre deux espèces de substances, la forme et la matière. S'il faut reconnaître une force souveraine, source de toutes les énergies, il faut croire aussi à un sujet correspondant, à quelque chose qui soit susceptible de souffrir, autant que la force est capable d'agir.[2] La puissance de l'un consiste à déterminer, celle de l'autre à se laisser déterminer.

» Quand on veut discerner la matière et la forme, pour les examiner à part, on a coutume de comparer la nature aux ouvrages de l'art : ainsi procèdent les pythagoriciens, les platoniciens, et les péripatéticiens eux-mêmes. Le menuisier, disent-ils, travaille sur du bois, le maréchal sur du fer, le tailleur sur du drap. Chacun produit, par son talent, avec

[1] I, p. 251.
[2] « *Atto sustanzialissimo nel quale è la potenza attiva di tutto, ed ancora una potenza ed un soggetto, nel quale non sia minor potenza di tutto : in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto,* » p. 251.

ces diverses sortes de matière, une variété infinie d'objets dont la forme, l'espèce, les caractères et l'usage ne dérivent pas uniquement de la nature et des propriétés de la matière donnée, mais ne sauraient exister non plus par l'art seul et pour eux-mêmes. N'en est-il pas de même de la nature? A cette différence près, que l'art reçoit de la nature une matière déjà formée, quoique diverse, et dont il ne fait que modifier la surface. La nature agit en quelque sorte du centre de son objet, qui est une matière informe. Cet objet est simple et unique, et la nature lui donne seulement par la forme toutes ses diversités, tous ses caractères déterminés.

» Mais est-il permis d'admettre une matière informe de ce genre, quand on ne la voit nulle part et quand on n'a aucun moyen de se convaincre de son existence réelle? Demandons plutôt s'il nous est impossible de percevoir les couleurs, parce que nous ne pouvons y employer l'oreille? En d'autres termes, quand on veut saisir le sujet de la nature, qui diffère tant du sujet de l'art, il faut un autre sens que l'œil extérieur et sensible, il faut l'œil de la raison auquel, à la longue, rien ne peut échapper.

» Le rapport qui existe entre la forme de l'art et sa matière ressemble à la relation qui unit la forme de la nature à sa matière. L'art accomplit une multitude de transformations sur une seule et même matière. D'un tronc d'arbre, il tire des meubles précieux, l'ornement d'un palais magnifique. La nature nous montre des métamorphoses analogues. Ce qui est semence d'abord, devient herbe, puis épi, ensuite pain, chyle, sang, semence, embryon, homme, cadavre; puis de nouveau terre, pierre, ou quelque autre corps, et ainsi de suite.[1] Nous rencontrons donc ici quelque chose qui se change en tous ces objets et qui demeure cependant toujours le même. Ce quelque chose ne peut être ni corps, ni propriété de corps, les corps et leurs propriétés étant des choses variables et périssables; ce

[1] Cfr. *De Umbris idear.*, p. 305.

quelque chose ne saurait se concevoir ni se montrer sous une apparence sensible?[1]

» Toutes les formes naturelles sortant de la matière et y retournant, il semble que rien ne soit constant, ni digne du titre de principe, si ce n'est la matière. Aussi beaucoup de philosophes sont-ils arrivés à penser que les formes naturelles ne sont que des accidents, des arrangements fortuits de la matière; que la matière seule est réelle, parfaite et douée d'activité, à l'exclusion des objets dont le développement prouve qu'elles ne sont ni substance, ni nature, mais seulement des choses qui appartiennent à la substance et à la nature.[2] Cette doctrine, qui considère la matière comme un principe nécessaire et éternel, a été professée entre autres par le Maure Avicebron, qui appelait la matière une divinité partout présente. On doit tomber dans une pareille erreur, lorsqu'on admet uniquement une forme accidentelle, et non une forme nécessaire, éternelle et première, source de toutes les formes, vie et âme du monde.

» Mais quelle liaison y a-t-il entre cette forme première et universelle, et cette matière également première, également universelle? Une liaison très-intime,[3] une liaison telle, que ces deux choses, quoique diverses, ne constituent qu'une seule substance. En effet, le principe appelé matière peut se considérer de deux façons, comme puissance et comme sujet. En tant que puissance, ce principe embrasse jusqu'à un certain point tous les êtres. C'est pourquoi plusieurs écoles ont vu dans la matière quelque chose d'intelligible et de surnaturel. Pour nous, nous avons de la matière, en tant que puissance, une notion encore plus élevée et plus étendue.[4] On distingue ordinai-

[1] « *Non si dimostra corporalmente,* » p. 254.

[2] « *Esse non sono sustanza, nè natura, ma cose de la sustanza e de la natura*, » p. 257.

[3] « *La grande unione,* » p. 257.

[4] Bruno ne craint nulle part d'être accusé de matérialisme, parce qu'il prend le mot de matière dans une acception en quelque sorte immatérielle. Il ne croit pas pouvoir encourir le sort de ceux qui «*per aver troppo alzata la ragione de la materia, son stati scandalosi ad alcuni teologi,*» p. 264. (Voy. P. I. p. 247.)

rement la puissance, c'est-à-dire l'ensemble des facultés et des propriétés, en active et en passive. Laissons de côté, quant à présent, le mode actif, et faisons remarquer que le mode passif doit, à vrai dire, se prendre purement et absolument. Or, il est impossible d'accorder l'existence à une chose qui manquerait de la faculté d'exister. Ceci se rapporte si directement au mode actif, qu'il s'ensuit aussitôt que l'un ne saurait être sans l'autre, mais que l'un suppose et entraîne l'autre. Si de tout temps il a existé une puissance active et créatrice, il a dû aussi exister toujours une disposition à être produit et créé. La notion de matière, en tant que passive, se concilie donc sans difficulté avec l'idée de principe souverain et surnaturel. S'il y avait une possibilité pareille sans existence réelle, les choses se produiraient elles-mêmes et existeraient avant d'être. Le principe premier et absolu comprend en lui-même toute existence, il peut tout être, et il est tout. S'il ne pouvait être tout, il ne serait pas tout. La force active, la possibilité, la réalité, tout en lui est un et indivisible. Il n'en est pas ainsi sans doute des autres existences qui peuvent être et n'être pas, qui peuvent être déterminées de telle façon ou de telle autre. Tout homme est dans chaque moment ce qu'il peut être dans ce moment-là, mais il n'est pas tout ce qu'il peut être en général et selon sa substance. L'être qui est tout ce qu'il peut être ne constitue qu'un ensemble unique, embrassant tout le reste de son existence dans son existence actuelle et présente. Les autres choses ne sont que ce qu'elles sont, et peuvent être à chaque moment, individuellement, séparément, dans un ordre donné de succession. Ainsi chaque faculté est un acte qui, enveloppé et indivis dans le principe, n'est que l'acte simple du principe même, quoiqu'il paraisse développé dans les objets, épars et multiple. L'univers, la nature est également tout ce qu'elle peut être en effet et à la fois, parce qu'elle embrasse toute matière, en même temps que la forme éternelle et invariable de toutes les formes changeantes. Mais, dans ses développements successifs, dans ses différentes parties, dans ses accidents et ses circonstances, dans ses situations particulières et ses moments divers, en un mot, dans son

« extériorité », la nature n'est plus ce qu'elle est et peut être; elle n'est plus qu'une ombre, une image du premier principe, dans lequel la force active et la puissance, la possibilité et la réalité ne font qu'un. Mais si aucune portion de l'univers explicite n'est tout ce qu'elle peut être, comment l'ensemble que ces portions constituent, peut-il exprimer la perfection d'une nature qui est tout ce qu'elle peut être, et qui ne peut jamais être ce qu'elle n'est pas?

» Notre raison est incapable de comprendre cette faculté absolument active et en même temps absolument passive; elle ne conçoit ni comment quelque chose peut être tout, ni comment il est tout. Toute notre connaissance ne repose que sur des analogies et des rapports, et ne peut aucunement s'appliquer à ce qui est incomparable, incommensurable, immense et unique. Nous n'avons point d'œil pour une si haute lumière, pour un abîme si profond.[1] Et les saintes Ecritures, réunissant les deux extrêmes, disent avec une expression sublime : « *Tenebræ non obscurabuntur à te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.* »

» En considérant la matière comme puissance, on peut donc, sans empiéter sur les droits de la divinité,[2] lui assigner un rang plus élevé que celui qu'elle occupe chez Platon, dans sa *Politique* et son *Timée*. Il faut cependant se garder de confondre, dans la matière du second ordre, celle qui constitue le sujet des choses naturelles et variables avec la matière commune au monde sensible et au monde intelligible. Alors tombera toute objection, alors on reconnaîtra que le principe suprême n'est ni plus formel ni plus matériel, et qu'au point de vue de la substance tout est un. »[3]

[1] « *Non è dunque occhio, ch' approssimar si possa, o ch' abbia accesso a tanto altissima luce e sì profondissimo abisso,* » p. 263. Cfr. *De Umbris idearum*, p. 300, sqq.

[2] « Je définis l'idée de Dieu, dit Bruno, autrement que le vulgaire, mais ma conception n'est pas pour cela opposée à celle du vulgaire; elle est seulement plus claire, plus développée, » p. 264, 65. (Voy. P. I. p. 245, sqq.)

[3] « *Il tutto secondo la sustanza è uno, come forse intese Parmenide,* » p. 264.

ɪt du lecteur le loisir de se repo-
r les abstractions du troisième
ue débute par une alterca-
ımanistes sur les perfec-
la femme, et sur les
matière qui, étant
rlocuteurs sur le terrain
ale et presque acharnée.[1]
.eme dialogue roule encore sur la
.erée, non plus comme puissance, mais
sujet.

« Pour ce qui concerne la substance, continue Théophile, on trouve que ni les péripatéticiens, ni les platoniciens n'ont établi de différence entre le corporel et l'incorporel. La forme seule comporte une distinction de ce genre. Les objets divers et individuels conduisent nécessairement à un principe d'existence, à un être simple et fondamental, dans lequel s'abîment toutes les diversités des formes particulières. De même que les objets sensibles supposent un sujet sensible, de même les objets intelligibles exigent un sujet intelligible. Mais les uns et les autres réclament nécessairement un fondement commun, une raison commune, puisqu'il ne saurait y avoir d'être qui ne procède et ne relève d'un autre être, hormis cet être unique dont l'existence est comprise et entièrement donnée dans son existence même.

» Si le corps, comme on l'accorde généralement, présuppose

1 P. 265-269. — « *Che cosa è materia?... E donna* (p. 268) ... *Et os vulvæ nunquam dicit : sufficit, i. e. materia recipiendis formis nunquam expletur* » (p. 265). Voyez au reste P. I, p. 190.

une matière qui n'est pas corps, et que par conséquent celle-ci précède naturellement l'existence proprement corporelle, on ne conçoit pas qu'il y ait une absolue incompatibilité entre la matière et les substances qu'on nomme immatérielles. Il ne manque pas de péripatéticiens pour dire : Puisqu'on découvre dans les substances corporelles quelque chose de formel et de divin, il doit y avoir aussi quelque chose de matériel dans les choses divines, afin que l'ordre des choses inférieures et celui des choses supérieures se tiennent et se déterminent l'un l'autre. Plotin aussi dit [1] que si le monde intelligible renferme une foule infiniment variée d'êtres et d'existences, il doit y avoir, à côté de ce qui constitue leurs propriétés, leurs différences, quelque chose que tous aient en commun; que ce point commun prend la place de la matière ; que les propriétés et les différences prennent la place de la forme; que là où il n'y a nulle diversité, il n'y a non plus ni ordre, ni grâce, ni beauté; qu'enfin diversité et ordre ne se conçoivent pas sans la notion préalable de matière.

» Cette matière, base commune des choses matérielles et immatérielles, est un être multiple et multiforme en ce qu'elle renferme une multitude de formes; mais en elle-même elle constitue un être absolument simple et indivisible. Elle est tout ce qui peut être en effet et à la fois, et puisqu'elle est tout, elle ne peut rien être en particulier.[2] Sans doute, il est difficile de comprendre comment quelque chose peut posséder toutes les propriétés et n'avoir aucune propriété, peut être la réalité formelle de tout, sans avoir soi-même aucune forme. Mais ne voyons-nous pas de nos yeux la matière être tout et tout devenir, sans que nous puissions lui donner le nom de telle composition particulière, de telle disposition donnée de la forme? Est-elle air, feu, eau ou terre? Oui, si nous descendons aux derniers ordres de l'individuel et aux simples modifications de l'art. Mais, prise

[1] *Ennead.*, II, 4.

[2] « *Conviene a quello ch' è tutto, ch' escluda ogni essere particolare,* » p. 272.

dans son acception la plus large, la matière affecte toutes les formes, sans être représentée par aucune forme, ***nullas habet dimensiones, ut omnes habeat.*** Toutefois ce n'est pas du dehors, par une impulsion étrangère, qu'elle affecte cette infinité de formes; c'est de son propre fonds qu'elle les produit. Elle n'est pas ce ***prope nihil*** de certains philosophes qui se sont contredits eux-mêmes; elle n'est pas une puissance pure, vide, nue, sans effet, sans perfection. Si, pour elle-même, elle n'a pas de forme, elle n'en est pas dénuée à la manière de la glace qui est privée de chaleur, ou du précipice qui est privé de lumière : elle ressemble à la femme qui, en travail d'enfantement, pousse le fruit hors de son sein.

» On ne peut s'élever, par cette considération, à l'idée d'un être suprême,[1] idée qui se trouve hors de la portée de notre intelligence; mais on peut arriver à comprendre de quelle manière le monde peut tout, produit tout, est tout en tout, et comment l'infinie variété des choses particulières ne constitue en elle et par elle qu'un seul et même être. ***Connaître cette unité, c'est le but de toute philosophie, de toute connaissance de la nature.***

» Il est vrai qu'Aristote et ses successeurs font naître la forme de la puissance interne de la matière, plutôt qu'ils ne la font engendrer d'une façon extérieure. Mais, au lieu de voir la faculté productrice dans la création interne des formes, ils ont prétendu l'apercevoir surtout dans leur développement. Cependant la manifestation sensible et déterminée d'une chose n'est pas la raison capitale de sa véritable existence, elle est une simple suite de cette existence. La nature produit, non point par retranchement, par addition, par combinaison, mais uniquement par distinction et séparation, par analyse et développement.[2] Tel est l'avis des sages de la Grèce et de l'Orient. Moïse lui-même, en racontant l'origine des choses, introduit le Créateur

[1] « *Il summo et ottimo principe,* » p. 275.

[2] « *Per modo di separazione, di parto, di effusione — ...per modo di separazione,* » p. 276.

par ces mots : *Que la terre produise* ses animaux, *que les eaux produisent*.... c'est-à-dire que la matière produise et crée; car pour Moïse le principe matériel des choses c'est l'eau; l'intelligence active, il l'appelle esprit. C'est l'esprit qui planait sur les eaux! Tout sort insensiblement du sein des eaux par voie de dégagement. »

Le cinquième et dernier dialogue, d'où l'auteur a su bannir toute plaisanterie, a pour objet spécial l'unité des choses, à laquelle l'identité de la matière et de la forme, de la cause et du principe, mène et concourt nécessairement.

« Ainsi (c'est encore Théophile qui parle), l'univers est un, infini, immobile. Il n'y a qu'une seule possibilité absolue, qu'une seule réalité, une seule activité. Forme ou âme, c'est un; matière et corps, c'est un. Un seul être, une seule existence. L'unité, c'est la perfection; son caractère est donc de ne pouvoir être comprise, c'est-à-dire de n'avoir ni limite, ni fin, ni aucune détermination définitive. L'être un est infini et immense, voilà pourquoi il est immobile. Il ne peut changer de lieu, parce que, hors de lui, il n'est point de lieu. Il n'est pas engendré, parce que toute existence est son existence à lui. Il ne saurait périr, parce qu'il ne peut passer ni se transformer en rien. Il ne peut ni grandir ni diminuer, parce que l'infini n'est susceptible ni d'augmentation ni d'amoindrissement. Il n'est sujet à aucune altération : ni du dehors, parce que rien n'existe hors de lui; ni du dedans, parce qu'il est à la fois et dans le même temps tout ce qu'il peut être. Son harmonie est une harmonie éternelle, puisqu'elle est l'unité même. Il n'est pas matière, parce qu'il n'a ni ne peut avoir ni figure ni limite. Il n'est pas forme et ne donne ni forme ni figure, parce qu'il est lui-même toute existence isolée, aussi bien que l'ensemble des existences. Il ne saurait être mesuré, ni servir de mesure. Il ne se comprend, il ne se saisit pas lui-même, parce qu'il n'est pas plus grand que lui-même. Il ne peut être com-

pris, saisi, embrassé, parce qu'il n'est pas plus petit que lui-même. Il ne se compare pas, il ne peut être comparé, parce qu'il n'est pas tel ou tel autre, ceci ou cela, mais un, unique et toujours le même.

» Puisqu'il est identique à lui-même, il ne forme pas deux êtres; il n'a pas deux sortes d'existence, puisqu'il n'a pas deux manières d'être; il n'a pas différentes parties, il n'est pas composé. Il est de la même manière tout et parties, tout et un, limité et illimité, forme et informe, matière et vide, âme et inanimé. Sa hauteur n'est pas plus considérable que sa longueur et sa profondeur. On peut le comparer à une sphère, sans qu'il soit sphérique; car une sphère a même longueur, même largeur, même profondeur, ces dimensions ayant les mêmes limites, tandis que dans l'univers longueur, largeur et profondeur sont les mêmes, précisément parce qu'elles sont illimitées et infinies. Où il n'y a pas de mesure, il n'y a pas de rapports, ni de parties distinctes du tout. Une partie de l'infini serait l'infini même, et par conséquent se confondrait avec le tout. Dans la durée infinie, on ne saurait discerner l'heure du jour, le jour de l'année, l'année du siècle, le siècle de la minute, car l'un n'a pas plus de relation que l'autre avec l'éternité. Que tu sois homme, fourmi ou soleil, il n'importe : tu seras toujours également éloigné de l'infini. Cela s'applique à tous les individus sans exception, puisque l'idée d'infini exclut toute particularité, tout nombre, toute grandeur. Dans l'univers, le corps ne diffère pas du point, ni le centre de la circonférence, ni le fini de l'infini, ni l'infiniment grand de l'infiniment petit. L'univers n'est que centre, ou plutôt son centre est partout, sa circonférence n'est nulle part. On a donc eu raison de dire que Jupiter remplit toutes choses, demeure dans chaque partie du monde, est le centre de chaque être, un en tout, et celui par lequel tout est un. Les individus qui changent continuellement ne prennent pas une nouvelle existence, mais seulement une autre manière d'être : ils sont tout ce qui peut être, mais ils ne le sont pas en réalité et à la fois. La contraction de la matière qui détermine la forme d'un cheval, par exemple, ne saurait déterminer en même temps

la forme d'un homme, d'une plante; mais tous les individus, quoique de diverses façons, participent à un seul et même être. L'univers, au contraire, embrasse non-seulement tous les êtres, mais toutes les manières d'être; il est, il comprend toutes les modifications de la substance qui, en elle-même, demeure toujours la même. C'est dans ce sens que Salomon a dit : *Rien de nouveau sous le soleil!* [1] *Tout est vanité,* hors l'unité immuable et partout présente. La substance est la substance unique; hors d'elle, il n'y a que le néant.

» L'innombrable multitude des êtres n'est pas contenue dans l'univers comme dans un réservoir, dans un espace; elle ressemble aux veines qui font circuler la vie dans le corps. De même que l'âme humaine, indivisible et une, est néanmoins présente dans chaque partie du corps qu'elle anime, de même l'être de l'univers est un, et également présent dans chaque individu, partie et membre de l'univers : de sorte que l'ensemble et chaque partie, au point de vue de la substance, ne font qu'un. Parménide a donc eu raison de nommer l'univers l'un, l'infini, l'immuable. Quel qu'ait été le caractère de sa doctrine, il est constant que toutes les différences des corps ne sont que la forme extérieure d'une seule et même substance, des apparences véritables d'un être invariable. Dans cet être sont enveloppées toutes les formes, comme les membres sont contenus indivisiblement dans la semence. Lorsque les membres se dessinent et se constituent, il ne naît pas une substance nouvelle, il se consomme un événement déjà accompli.

» C'est une vérité généralement reconnue, que tout ce qui est composé et divisible suppose quelque chose de simple et doit s'y ramener. De là vient que la raison aspire continuellement à approfondir cette unité, et ne se lasse de la rechercher. Quelques-uns ont envisagé, à cet effet, les substances individuelles comme des nombres résultant de l'unité. D'autres ont mieux aimé se représenter la substance principale comme un

[1] Cfr. *Opp*, *lat*. p. 318.

point, et les êtres particuliers comme des figures.[1] La première façon de voir est préférable; elle appartient à l'école de Pythagore. L'unité et les nombres déterminent le point et les figures. Il est impossible de concevoir une mesure quelconque sans le nombre, et il est donc plus convenable de partir des notions arithmétiques que des notions géométriques. On ne saurait désigner l'être absolument simple par un mot propre, d'une manière précise et positive, et il est donc permis de le nommer soit point, soit unité, soit infini.

» Cet être descend vers nous, comme nous nous élevons à lui. En réunissant les choses multiples, nous engendrons l'unité de l'idée; et le premier principe, en développant, en épanouissant son unité, engendre la variété des choses, l'infinité des êtres. En produisant les espèces et les genres, il n'affecte lui-même aucun nombre, nulle mesure ni relation: il demeure un et indivisible en toutes choses. Ainsi, quand on regarde une homme individuel, on n'aperçoit pas une substance particulière, on envisage la substance sous des traits particuliers. Nul ne saurait donc être choqué de l'opinion d'Héraclite sur le constant accord des contraires dans la nature, qui renferment toutes les oppositions, mais qui se résolvent toujours en une unité véritable. Les mathématiques ne nous fournissent pas seules maintes preuves d'une semblable fusion. Le froid et le chaud,[2] pris au degré le plus bas, se perdent dans une seule et même propriété, et attestent l'identité de leur principe. Qui ne voit que périr et naître ont la même source? Aimer l'un c'est haïr l'autre. Dans la substance et le fond intime des choses, la haine et l'amour, la discorde et l'amitié ne sont plus choses distinctes. De même que des notions contraires n'ont, en matière de connaissance, qu'un principe unique, de même, en fait d'existence, des objets réellement

[1] Les traités de *Minimo* et de *Maximo* ont pour but le développement des idées rapidement énoncées dans ces lignes.

[2] L'exemple du froid et du chaud, souvent allégué par Bruno, est un indice de l'étude que Bruno avait faite des doctrines de Telesio et de celles de Parménide (Voy. P. I, p. 48, sq.).

opposés n'ont qu'une même substance. Les changements divers qu'un sujet vient à subir ne diffèrent pas des diversités d'impression qu'un même sens, un même organe est susceptible d'éprouver. Pour pénétrer les mystères les plus profonds, il ne faut pas se lasser de rechercher les fins extrêmes des choses, le *maximum* et le *minimum*. La plus grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point de contact, mais à dégager, à faire sortir de ce point tout ce qui est opposé : voilà le secret et le triomphe de l'art.[1]

» Le bien suprême, l'absolue perfection, le bonheur parfait reposent sur l'unité qui embrasse l'ensemble. Notre regard se plaît dans le spectacle de la couleur, non d'une couleur isolée, mais de la réunion de plusieurs couleurs. C'est une faible émotion que celle qu'un son musical produit à lui seul; ce qui nous transporte, c'est le concours harmonieux d'un certain nombre de sons. Qui osera comparer le résultat d'une sensation particulière à l'effet produit par l'être qui possède toute faculté et tout acte; ou comparer une notion détachée, une perception quelconque à la connaissance de la source de toute connaissance? Plus notre raison adopte les procédés et les voies de cette raison souveraine qui est à la fois ce qui est compris et ce qui comprend, plus nous sommes en état de comprendre l'ensemble des choses. Qui voit et possède cette unité, possède tout; qui n'a pu parvenir à cette unité, n'a rien saisi....

» Aussi, que tout ce qui respire loue et bénisse l'Être très-haut et très-puissant, seul vrai et bon, l'Être infini, cause, principe, unité et tout.»[2]

C'est par cette sorte de prière ou d'hymne que se termine l'ouvrage de la *Cause*, *du principe et de l'unité*.

[1] Comparez le *Bruno* de *Schelling*, notes (Voy. P. I, p. 302, sq.).

[2] « *Lodati sieno li Dei, e magnificata da tutti viventi la infinita, semplicissima, unissima, altissima ed assolutissima causa, principio ed uno!* » p. 292. — Ajoutons que cet ouvrage se distingue par plusieurs digressions curieuses. Nous recommandons celle qui regarde ce qu'on a nommé l'éclectisme de Bruno. « Il y a plusieurs voies de pénétrer dans la nature, plusieurs méthodes, plusieurs philosophies, et chacune a du vrai » (p. 258, 260, 283, 288).

## G. *De l'Infinito, Universo e Mondi.*[1]

Ce livre est, en quelque sorte, la continuation du précédent; tant l'ordre des pensées et le ton de l'un s'accordent avec le ton et la suite de l'autre. Le *de l'Infinito* a même une allure plus sévère, une marche plus didactique.[2] Il se distingue d'ailleurs des dialogues *de la Causa* en ce qu'il rapproche plus souvent la philosophie morale de la philosophie naturelle. L'optimisme physique, par exemple, y est une occasion de nobles encouragements à la confiance en Dieu et en ses immuables décrets.[3] La ferme croyance à l'infini est présentée comme plus favorable que la conviction opposée aux lois, aux mœurs, à la religion, à la vie sociale tout entière.[4] « Pour qui voit profondément,[5] tout se tient et se touche. »

Le principal sujet de ces *Contemplations*[6] est donc l'hypothèse favorite des mondes innombrables, ou de l'immensité de l'univers. Pour la rendre probable, Bruno commence par établir l'incertitude de nos sens.

« Combien les sens sont inférieurs à la raison, lorsqu'il s'agit de véritable certitude et d'universalité! Ils varient comme les

[1] 104 pages in-8 (t. II, p. 1-104, éd. Wagner), p. 2. — 16 : « *Premiale epistola scritta a l'illustrissimo sig. Michel di Castelnovo.* »

[2] Il n'y a qu'une seule dispute entre le péripatéticien *Burchio* et *Fra Casterio*, esprit libéral dont le nom est probablement une allusion à Fra Castor (Voy. p. 30, 50, 57, 67, sqq.).

[3] Par ex., p. 12, sq.

[4] P. 24, 26, sq. 67, sq.

[5] « *Chi profondamente vede...* » p. 10.

[6] « *Contemplationi circa lo infinito universo e mondi innumerabili,* » p. 4.

objets dont ils rendent témoignage. Ils sont incapables de nous révéler l'être et la substance; ils ne nous font connaître que l'apparence et le fini, la partie et non le tout. L'infini, le nécessaire, qui est le véritable but de la science, est inaccessible aux sens et ne peut être saisi que par la raison. »[1]

« Or,[2] quand on écoute, non les sens, mais la raison, on ne tarde pas à se persuader que le monde ne saurait être ni borné, ni circonscrit, pas même par l'imagination qui voudrait le clore et le murer.... Ceux qui disent que le monde est fini en soi se trompent ; ces mots, *en soi*, ne conviennent qu'à l'immensité.... Il est impossible de se figurer le monde comme n'étant nulle part ; en ce cas, il n'aurait pas d'existence : toute chose, corporelle ou incorporelle, est dans un endroit quelconque.... Ceux qui jugent le monde fini n'échappent pas pour cela à la nécessité d'admettre le vide. De même que l'espace où se trouve le monde serait le vide, si le monde ne s'y trouvait pas, de même le vide peut être placé où le monde ne se trouve point.... Il n'y a point de sens qui nie positivement l'infini. Parce qu'aucun sens ne le comprend, il serait absurde de le nier au nom des sens. Lorsqu'au contraire les sens viennent l'affirmer, on n'a pas le droit de le nier. Or, à bien prendre les choses, les sens posent l'infini ; ils nous montrent qu'une chose est toujours contenue et enveloppée dans une autre. Ni le sens externe ni le sens interne n'attestent rien qui ne soit compris par quelque autre chose, ou par quelque chose de semblable, et qui ne se prolonge aussi au delà de ce qu'on aperçoit.

> ... Ante oculos etenim res finire videtur,[3]
> Aër dissepit colleis, atque aëra montes,
> Terra mare, et contra mare terras terminat omneis :
> Omne quidem vero nihil est quod finiat extra;
> Usque adeo passim patet ingens copia rebus,
> Finibus exemptis in cunctas undique parteis.

[1] P. 17, 18. — Ier *Dialogue*.

[2] Nous observons, dans cette analyse, l'ordre suivi par Bruno lui-même dans ses développements, et indiqué dans la *proemiale epistola*.

[3] Lucrèce est souvent cité, dans cet ouvrage, avec l'autorité d'un maître.

» Si aucun objet visible n'est absolument terminé ni par soi-même, ni par autre chose, nous devons conclure que les sens eux-mêmes découvrent l'infini.

» .... Ce n'est qu'en paroles qu'on peut nier l'espace sans fin : c'est en paroles que le nient les esprits entêtés, qui déclarent que le vide ne peut se concevoir... S'il est bon que ce monde soit, il n'est pas moins bon qu'il y ait d'autres mondes, une immense pluralité de mondes... Ni la raison ni les sens ne s'opposent à admettre, outre l'infini absolument simple et un, un infini corporel, et, pour ainsi dire, expliqué et épanoui.... Ce monde, qui nous semble si vaste, n'est ni partie, ni tout, à l'égard de l'infini, et ne saurait être le sujet d'un acte infini : notre faiblesse, relativement à un acte semblable, ne conçoit qu'un non-être... Si la puissance infinie est cause réelle des corps et de tout ce qui a une dimension quelconque, le monde corporel doit être nécessairement infini : dans le cas contraire, la nature et la dignité de la puissance créatrice seraient méconnues et compromises.... L'agent infini serait imparfait si l'effet n'était pas proportionné à sa puissance : il faut que l'effet soit infini à son tour...... Si le monde est illimité, notre intelligence est en repos; s'il est borné, nous sommes en proie à mille doutes...... Si ce monde a la forme d'une sphère, il est limité, et l'espace qui succède, en dehors de ces limites, doit être également borné, et ainsi de suite, à l'infini...... D'ailleurs l'activité divine ne saurait être suspendue un seul instant; elle crée toujours. Un Dieu oisif ne serait plus ni bon ni grand. La toute-puissance divine entraîne l'existence d'un univers infini. Si le monde n'est pas illimité, Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu le rendre tel : dans l'une et l'autre hypothèse, Dieu cesse d'être Dieu. Si Dieu a manqué d'infinité, ou dans son vouloir, ou dans son pouvoir, il ne doit plus être considéré comme le conservateur immuable de l'univers.... Le mouvement du monde tient, il est vrai, à un moteur interne, à l'âme qui vivifie et soutient ce monde, mais ce moteur doit être infini, parce qu'il doit se confondre avec la puissance suprême. »

» L'intelligence et l'activité de Dieu [1] exigent donc la croyance à l'infinité de l'univers... Un corps, quelle que soit sa grandeur, ne peut être limité par un être incorporel ; il faut, pour limite, ou du vide, ou du plein, c'est-à-dire un espace quelconque.... Distinguons entre monde et univers ; l'univers est l'ensemble un et infini des mondes.[2]

» Rien n'est moins digne du philosophe que de donner des figures particulières aux sphères et d'admettre différents cieux. Il n'y a qu'un seul ciel, c'est-à-dire un espace général, universel, un espace qui contient l'infinité des mondes. Notre terre a, si l'on veut, un ciel propre, c'est-à-dire une voûte, une atmosphère, où elle se meut ; les autres terres, qui sont innombrables, ont chacune leur ciel : mais ces cieux divers composent un seul et même ciel, l'océan stellaire... Les divers mouvements, assignés aux corps célestes, sont fantastiques. Il faut, à la vérité, discerner le mouvement des simples étoiles et le mouvement des soleils ; mais le mouvement de toutes les terres doit être identique et celui de tous les soleils doit l'être de même, parce que l'agent universel est le même partout[3]... Le mouvement, ou direct, ou circulaire, est la loi des corps, quels qu'ils soient... La distinction des éléments, ainsi que la distinction des corps en légers et en lourds, entraîne de grandes difficultés [4]... Il est impossible d'établir aucune gradation entre les éléments ; il faut se réduire à croire que les corps sont composés, et qu'ils sont enclavés dans l'espace infini, lieu immense qui contient les mondes et leurs habitants de tout genre. »

Le quatrième et le cinquième dialogue ne méritent pas d'être analysés ; ils ne sont qu'une réfutation de la physique d'Aristote. Du reste, nous en retrouverons

[1] *Dialogue* II.

[2] Il ne faut pas chercher ici des déductions rigoureuses. Au surplus, les mêmes conceptions devaient se reproduire en plusieurs endroits.

[3] Ici se trouve une digression sur la chaleur et la nature des soleils.

[4] Ces distinctions, dit l'auteur, considérées au point de vue de l'infini, n'ont aucune valeur absolue ; elles n'ont qu'une vérité relative (Par ex. p. 50, 76).

ailleurs les principaux arguments. Il est plus intéressant de montrer quelles ressources Bruno prétend puiser dans sa cosmologie pour l'ennoblissement de l'âme et l'élévation du caractère.[1]

« Ceux qui poursuivent attentivement ces contemplations n'ont à craindre aucune douleur ; nulle vicissitude du sort ne saurait les atteindre. Ils contemplent l'histoire même de la nature, cette histoire écrite en nous-mêmes, pour nous diriger dans l'exécution des lois divines qui sont également gravées dans notre cœur. Une vue si haute leur fait mépriser les pensées enfantines et les déités aveugles de la foule.[2] Ils savent que le ciel est partout, parce que de toutes parts est l'infini. Oui, si nous sommes compris dans l'infini, nous nous trouvons loin de l'envie, loin des vaines angoisses et des stupides soucis qui dévorent ceux dont le désir tend à la recherche d'un bien qu'on croit éloigné, mais qui, en réalité, est près de nous et en nous. Nous voilà affranchis de la peur que les cieux ne fondent sur nous, délivrés aussi de l'espoir d'y monter ou d'y descendre ! Nous tournons, comme les autres astres, librement et régulièrement, dans le domaine qui nous appartient et dans l'espace dont nous faisons partie.... N'est-ce pas cette possession de l'infini qui seule ouvre les sens, contente l'esprit, élève et étend l'intelligence, et conduit l'homme tout entier à la véritable félicité? N'est-ce pas elle qui le débarrasse des inquiétudes du plaisir et des tourments de la peine ; qui le fait jouir du présent sans qu'il ait à redouter l'avenir? N'est-ce pas elle qui, en nous initiant à la nature de l'être et de la substance, nous fait connaître ce qui dure et persiste, et nous apprend l'impossibilité de la mort? Rien ne peut diminuer, quant à la substance ; tout change seulement de face en parcourant l'espace infini ! Soumis au suprême agent, nous ne devons ni croire, ni craindre le mal ; comme tout vient de lui, tout est bien et pour le mieux.

[1] Voyez surtout p. 12, sqq.
[2] Les *idoles* de Bacon.

L'univers est un spectacle étonnant et admirable, une image de l'excellence de celui qui ne peut être ni compris ni conçu. Il manifeste avant tout la grandeur de Dieu et de son gouvernement, et, de plus, il affermit et console l'esprit humain ! Cet esprit n'est ni menteur, ni impuissant, quand il ajoute monde à monde, soleil à soleil ; quand il change un royaume étroit en un empire auguste et sans bornes ;[1] quand il recule indéfiniment les horizons de l'œil et de l'imagination.... »[2]

Tels sont les fruits qui se recueillent, à entendre Bruno, de cette conviction que l'espace infini est, non point impossible, mais nécessaire, et que la pluralité des mondes, regardée comme absurde par les péripatéticiens, est un irrésistible effet de la cause infinie. A Ptolémée, à Aristote sont opposés Démocrite et Epicure, le vide et les atomes ;[3] mais ces philosophes aussi subissent, entre les mains de Bruno, plusieurs modifications importantes : leurs idées sont, en quelque sorte, élevées à la puissance de l'infini. On doit remarquer, enfin, que l'auteur professe dans ce livre un respect constant pour la religion et la théologie, tout en déclarant qu'il suit la raison et vise à la démonstration.[4] Il pousse le sentiment moral jusqu'à faire appel à la conscience de ses adversaires.[5]

[1] « *Imperio angustissimo, — imperio augustissimo.* »
[2] Voyez les trois *canzones* qui terminent la préface.
[3] Voyez les éloges que Bruno donne à Démocrite et à Epicure, p. 100 (Cfr. p. 32, 33).
[4] Par ex., p. 27.
[5] P. 102.

# III

# ŒUVRES LATINES.

## 1.

Comme nous l'avons déjà dit, les œuvres latines de Bruno, pour la plupart consacrées au lullisme, sont loin d'offrir autant d'intérêt que ses œuvres italiennes. Elles n'ont pas non plus le même mérite littéraire, par la raison évidente que le *Grand Art* ne saurait être comparé ni aux systèmes de l'antiquité, ni aux merveilles de la nature, deux sources où Bruno s'inspirait en écrivant ses livres italiens.

Toutefois le lullisme de Bruno ne manque point d'originalité ; il a même une certaine profondeur qu'on cherche en vain dans les productions de Raymond Lulle. C'est qu'il n'est pas seulement une mnémonique, une topique, une logique, une pure mécanique de raisonnement ; il est appuyé sur une doctrine métaphysique dont il doit être tour à tour l'application et la justification. L'unité fondamentale de l'être et de la pensée, l'identité suprême des choses et des idées, diversement exprimée par Pythagore, par les Eléates, par Platon, par Plotin et Proclus, mais hautement professée dans ces diverses écoles, voilà le principe sur lequel Bruno établit son lullisme. Il en résulte que les ouvrages où il essaie de réformer et de recommander le *Grand Art* ne sont ni aussi arides ni aussi obscurs qu'on le pense communément. Il est commode, sans doute, de dire :

l'ennui de ces rêveries absurdes est tel, qu'il vaut mieux les passer sous silence. Mais il faut traiter avec moins de mépris des notions qui, pendant plusieurs siècles, ont occupé tous les esprits supérieurs. L'histoire ne s'attache pas seulement à ressusciter ce qui peut intéresser le présent; par cela seul qu'un ensemble de faits ou d'idées a instruit ou ému les générations éteintes, il a droit à notre étude; et si les historiens avaient donné quelque attention aux *lulleries* de Bruno, ils en auraient parlé différemment.

Nous mêmes nous n'avons pas la prétention d'analyser un à un ces opuscules décriés; ce serait répéter vingt fois les mêmes conceptions en termes à peu près analogues.[1] Mais nous ne nous croyons pas autorisé à passer devant eux avec une complète indifférence, et dire, comme disait Virgile à Dante :

> Fama di loro il mondo esser non lassa :
> . . . . . . . . . . . . . . . .
> Non ragioniam di lor, ma guarda e passa.[2]

Nous devons au moins introduire et préparer à leur lecture; nous devons fixer le point de vue auquel il importe de les envisager, et, en même temps, en indiquer la substance. Nous imiterons les critiques qui nous ont précédé, en nous dispensant de suivre Bruno dans ses jeux d'esprit, dans ses fantaisies scolastiques et ses *concetti* dialectiques, dans ses dessins hiéroglyphiques, dans ses amusements kabbalistiques, dans ses frivolités

[1] On peut, en effet, reprocher parfois à Bruno ce dont il accuse Lulle : « *In multis artibus idem semper exprimere nititur* » (p. 281).
[2] *Inferno*, c. III.

géométriques, en un mot, partout où il se laisse égarer par la subtilité et la puérilité.[1]

Au reste, Bruno lui-même tâchait d'empêcher la fatigue et de prévenir le dégoût. Il parsème ses traités de plaisanteries tantôt fines et ingénieuses, tantôt fades et froides, d'autrefois bouillantes, satiriques et même insultantes. Il les entremêle de vers, de citations poétiques et de traits d'érudition. Il y intercale de petits dialogues, des digressions, soit instructives, soit piquantes. Il n'est pas seulement porté par sa vivacité naturelle à diversifier ses leçons et ses tableaux, mais il s'occupe, par système, à varier tous ses discours. Il pousse le préjugé du temps jusqu'à l'ériger en règle absolue; il veut que le sérieux soit toujours accompagné du comique, et que les productions de l'esprit humain reproduisent les contrastes qui, selon lui, éclatent dans la nature. Au lieu de conserver à la philosophie la noblesse soutenue d'un langage grave et calme, il s'applique à lui donner des formes dramatiques; il prétend aussi souvent émouvoir qu'instruire, oubliant combien la chaleur peut nuire à la clarté. Si cette remarque est juste, et il est aisé de s'en assurer, si elle ne convient pas moins aux œuvres latines de Bruno qu'à ses œuvres italiennes, et c'est ce que nous allons prouver, il faut avouer que plusieurs historiens sont allés fort loin en affirmant que les livres latins de Bruno ne méritent d'être ni cités ni même ouverts.

[1] C'est ce que Nostitz appelait les *bonificabilitates*, faisant probablement allusion à ces mots de la *Compendiosa architectura* (p. 274) : « Bonitas enim probatur de subjecto per bonifica*tivum* esse, bonific*abile* esse et bonific*are.* » Bruno lui-même reprend Lulle et ses interprètes de leurs « *rudes tantum et superfluæ quas ita dicam,* EXEMPLIFICATIONES » (p. 282).

Prenons pour exemples les premiers écrits de Bruno sur l'art de Lulle, je veux dire les *Ombres des idées* et le *Chant de Circé*, qu'il publia à Paris. Ce sont ces écrits surtout qu'on se plaît à proscrire comme inintelligibles. David Clément les appelle « des pages assez obscures pour ne produire que des *Ombres.* » Néanmoins, dans l'un et l'autre ouvrage, on assiste à des entretiens qui ne peuvent manquer d'attacher un lecteur réfléchi. Dans les *Ombres des idées*, on trouve, dès le début, une suite de réponses spirituelles que *Logifer* et *Philotimus* font, en présence d'*Hermès*, et au nom de Bruno, aux docteurs et aux maîtres, ses adversaires, tels que le docteur Bobus et le magister Anthoc, les docteurs Pharfacon et Berling, les magisters Scoppet et Clyster.[1] Dans le *Chant de Circé*, on rencontre, dans une conversation où *Mœris* interroge, où *Circé* répond, une série d'explications ingénieuses sur les principaux animaux et leurs propriétés distinctives, et on devine sans peine que ces animaux représentent autant d'espèces d'hommes, sorte de rapprochement familier à la littérature italienne.[2] Mœris voit s'avancer un certain nombre de personnes dont la physionomie et l'extérieur présentent de grandes variétés. La magicienne lui enseigne que ces personnes sont autant de bêtes métamorphosées en hommes; *facillime*, dit-elle, *istos sub humano cortice cognovisses!* Ici un porc, là un chien, plus loin un âne, un mulet, un bouc, un singe, un chameau, une hyène, un cerf, un éléphant, un ours, un lion, une tortue, une écrevisse, un crocodile, un serpent... Les allusions

[1] Pag. 293, sqq.
[2] Voyez DANTE, *Purgat.* XI, 33.

que comporte cette allégorie, servent ici à animer, à égayer l'alphabet lulliste. Le porc est en effet un animal *A* avare, *B* barbare, et ainsi du reste : *porcus sub homine latet.* Dans un second entretien, que renferme le *Chant de Circé*, entre *Albericus* et *Borista*, entretien plus austère, puisque Borista y expose à Albericus le fonds du lullisme, on apprend en même temps à connaître les opinions de Bruno sur la nature de l'entendement, sa psychologie, matière assez importante pour fixer l'attention des philosophes. De même, dans les *Ombres des idées*, Bruno développa, outre la théorie de la mémoire, la théorie platonicienne et alexandrine sur le rapport des concepts divins, archétypes de la création, avec les images qui constituent les objets sensibles, avec les ombres et les simulacres des idées divines. Dans les *Ombres des idées*, comme dans le *Chant de Circé*, et en plus grande abondance encore, l'auteur a dispersé des notices historiques et des rapprochements, au moyen desquels il s'efforce d'établir non-seulement l'unité de l'esprit universel, mais l'unité des systèmes humains. Quand on songe combien le génie de Bruno est libre et mobile, et de quelle richesse de souvenirs classiques sa mémoire est remplie, on ne s'étonne plus que ses écrits lullistes n'aient pas la sécheresse des ouvrages de R. Lulle.

Plusieurs de ses livres latins ont d'ailleurs un autre objet que le lullisme; de ce nombre sont particulièrement les deux poèmes imprimés à Francfort, que nous aurons à examiner avec attention. Si nous paraissons négliger quelques traités comme l'*Acrotismus*, volume consacré à la physique de Bruno, c'est que ce ne sont que des

résumés succincts, et que les conceptions dont ils sont l'enveloppe seront mieux placées dans le III[e] livre, où nous traiterons spécialement des *idées* de Bruno. D'autres écrits enfin, tels que l'*Oratio valedictoria* et l'*Oratio consolatoria*, étant des harangues de circonstance, ne se prêtent guère à une analyse philosophique, et ce qu'ils contiennent de plus significatif a déjà été relevé et mis à profit dans la *Vie* de Bruno.

---

9.

COMPENDIOSA ARCHITECTURA ET COMPLEMENTUM ARTIS LULLII. CANTUS CIRCÆUS. UMBRÆ IDEARUM. LAMPAS COMBINATORIA LULLIANA. PROGRESSUS ET LAMPAS VENATORIA LOGICORUM. SPECIERUM SCRUTINIUM. IMAGINUM, SIGNORUM ET IDEARUM COMPOSITIO. SUMMA TERMINORUM METAPHYSICORUM. ARTIFICIUM PERORANDI.

Dans tous ces ouvrages, Bruno est disciple de Raymond Lulle, mais disciple de beaucoup d'originalité et d'une instruction supérieure. Bruno surpasse tellement son maître, qu'on se demande quels ont put être les motifs d'un attachement si singulier. Etait-ce la réputation que Raymond Lulle partageait avec Albert-le-Grand et Roger Bacon, sorte de triade à laquelle les contemporains de Dante accordaient le don des miracles? Etait-ce le prestige qui, au XVI[e] siècle encore, entourait le nom de cet *ermite*,[1] à qui de saints personnages

[1] Bruno aime à désigner Lulle par l'épithète d'*Eremita*.

avaient érigé une sorte de *fanum*, et qui rappelait peut-être à Bruno l'ermite Sérapion d'Alexandrie?[1] Non, les mobiles de Bruno sont plus sérieux, et il ne faut pas se lasser de les indiquer, parce que seuls ils peuvent l'excuser auprès de la postérité. Bruno jugeait la méthode de Lulle propre à ramener la science à l'unité, et à la constituer en un ensemble encyclopédique. Il la considérait comme une heureuse préparation à sa doctrine de l'identité de la pensée et de l'être,[2] doctrine où la logique et l'ontologie, le langage et la réalité sensible paraissent se confondre. Contrairement à l'Ecole qui ne voit dans le raisonnement qu'une langue bien faite, Bruno envisageait la langue et la mémoire comme identiques non-seulement à la pensée, mais à la nature des choses. Se souvenir exactement, concevoir avec justesse, c'est, en vertu de l'harmonie primitive et nécessaire de l'esprit humain avec la création, contempler l'être même, les formes positives du monde, les attributs de Dieu. L'accord des catégories de l'entendement et des catégories de la réalité, celui des lois ou cadres de l'intelligence avec les lois ou manifestations permanentes des choses, voilà ce que Bruno se flatte d'enseigner par l'*art* de Lulle.

D'autres raisons et d'autres circonstances moins décisives ont concouru à faire de Bruno un adepte du lullisme. En premier lieu, le besoin qui tourmentait alors le monde pensant, ce besoin que Bacon, Galilée et Descartes achevèrent de satisfaire, et auquel obéirent Ramus et Aconzio, aussi bien que Bruno et Campanella,

[1] Voyez p. 569.
[2] *Rationis et rei, intellectus et substantiæ, memoriæ et naturæ, scibilis et entis.*

après que L. Valla et Rod. Agricola, Vivès et Nizolius eurent décrédité les procédés de l'Ecole. C'est une méthode que Bruno veut donner à ses contemporains, et une méthode qui ait sur celle de l'Ecole l'avantage précieux de fournir des idées universelles et des connaissances réelles, en même temps que des règles pour discuter et des directions pour exercer la pensée et la parole. Il veut nous apprendre non-seulement à exposer, à attaquer ou à défendre, mais à combiner les conceptions, à en former de nouvelles, à concevoir tout ce qui est ou peut être. Il ne veut pas enseigner à penser seulement, mais à s'approprier les pensées des autres. Ce dernier point était essentiel, alors que chacun, grâce à la résurrection de l'antiquité classique et à l'invention de l'imprimerie, désirait et pouvait acquérir les lumières des anciens et leur science élégante. On ne se contentait plus de disputer au moyen d'une topique, qui aidait à réunir presque mécaniquement les éléments de l'argumentation. On était avide d'augmenter la masse des notions positives, de multiplier et de répandre les trésors de l'érudition, et c'est tout un système d'économie intellectuelle qu'on voulait trouver dans la mnémonique. Ainsi, par ce côté, la logique devenait l'art de retenir les choses opiniâtrément et de les rappeler avec promptitude. Ajoutez-y encore un autre emploi : la communication des pensées.[1] Le besoin et le goût de l'improvisation rendaient ce dernier usage aussi nécessaire que familier. La mémoire étant, pour l'improvisateur, ce que les matériaux sont pour l'ouvrier,

[1] Voyez CARDAN. *Opera*, I, p. 293, sqq.

la rhétorique devait appartenir à cette série d'arts qui, aux yeux de Bruno, constituait le *grand art*. Le philosophe, pour tracer le tableau du monde, pour expliquer la nature des choses, doit porter en lui-même un abrégé de l'univers. La mémoire étant chargée de lui présenter une copie de la réalité tant sensible qu'intellectuelle, la mémoire, convenablement développée, doit être un *microcosme*. Lorsque le philosophe parle avec feu, avec inspiration, à quelle faculté se confie-t-il, si ce n'est à la mémoire? Quand il crée par la parole une seconde fois, et met à la portée de ceux qui l'entendent, cet univers qu'il a deviné ou pénétré, qui invoque-t-il, sinon Mnémosyne, *musarum matrem?*[1] C'est dans sa mémoire qu'il possède l'exacte topographie des idées et des faits, de toutes choses.

Avant Bruno, Ramus s'était appliqué à mettre les exercices dialectiques dans une étroite relation avec la philologie, avec la culture de la mémoire et l'art de parler et d'écrire; mais il s'était gardé de présenter la mémoire comme le centre ou le fondement de l'activité logique. Il avait recommandé aussi les auteurs classiques comme une mine féconde de moyens oratoires et de preuves; il avait aussi conseillé de chercher des *parceque* en dehors d'Aristote, de discuter sur les choses et non sur les mots, d'après la vérité, *ex veritate*. Mais il avait placé le raisonnement, *dianoëa*, ou plutôt la dissertation[2] académique, *disserendi artificium*, au-dessus de la mémoire, au-dessus des autres fonctions de l'entende-

[1] BRUNO. *Opp. lat.* Par ex., p. 557, 561. Cfr. P. I, p. 76, 77, et p. 84-86.
[2] « *Bene recteque disserendi ars — omnium artium regina deaque.* » RAMUS, *Anim. Aristot.*, I, p. 2.

ment, et il avait restreint la logique à l'invention et au jugement; la rhétorique, à l'élocution et à l'action. Ramus avait rétréci le domaine de la dialectique, et l'avait débarrassé de bien des inutilités. Au contraire, Bruno l'étendit outre mesure, en y faisant entrer non-seulement la métaphysique, mais à peu près toute la sphère du savoir humain.[1]

Disserter sur tout et tout savoir, voilà ce qu'on désirait au XVI<sup>e</sup> siècle, et ce que Bruno jugeait possible. Ce vœu avait été légué, pour ainsi dire, à l'époque de Bruno par celle de R. Lulle. Le *quodlibetum* de l'Ecole, ses *quæstiones quodlibeticæ*, son *scibile*, toutes ces vastes prétentions, tous ces titres qui, selon le mot de Pascal, crèvent les yeux, s'appelaient, depuis le réveil des lettres grecques, *encyclopédie, polymathie, pansophie*. L'unité de la science, germe impérissable de toutes les synthèses, fin extrême de toutes les notions concevables, semblait à Bruno un moyen suffisant de satisfaire ce besoin héréditaire. Ce moyen était, à ses yeux, à la fois un système et une méthode : une méthode d'invention générale, un instrument infaillible de recherche scientifique, une sorte de mécanique à penser et à parler, à parler intérieurement, à penser à haute voix; — un système de principes universels, un point de départ immuable, une chaîne ininterrompue et indéfinie de conceptions suprêmes et primitives. L'unité de la science, développée et appliquée par le *grand art*, remplacerait ainsi la *Métaphysique* du stagirite à la fois

[1] Ce n'est pas dire pourtant que le lullisme de Bruno ne diffère pas de la dialectique de Platon, qui est au fond la véritable méthode de Bruno

et son *Organon*. Le *grand art*, ainsi fortifié et enrichi, ferait oublier cet « Organe, le seul instrument par le-» quel nous approchons, dès cette vie, au plus près, de » ce divin degré de connaissance parfaite dont nous » jouirons en la vie éternelle. »[1] Ce que la logique d'Aristote paraissait être aux péripatéticiens, le *grand art* le serait pour les générations nouvelles, savoir, la *main* de la philosophie, χεὶρ τῆς φιλοσοφίας; il serait même plus qu'une simple gymnastique d'esprit, plus qu'une *clef* ou une *arme*, plus qu'un *flambeau*, qu'une *lampe*, plus qu'une *pioche*, qu'une *équerre*, qu'une *truelle*, plus enfin qu'un outil et une machine; il serait l'édifice même, le trésor même, la lumière et la vérité. La science que cet Art doit répandre, n'est pas, selon Bruno, une incohérente collection de données expérimentales et de traditions; elle doit embrasser, dans un ordre inflexible, tous les éléments essentiels de l'éternelle nature des choses, toutes les formes possibles de l'être, tout ce que la triple étude de Dieu, du monde et de l'homme peut acquérir partout et toujours, par les sens et la raison. Dans cette organisation encyclopédique des idées humaines, ou, si l'on veut, dans cette déduction des manifestations divines, la raison, plus que les sens, doit déterminer le rôle, le rang, la portée, la valeur, le signe de chaque conception. C'est à la raison de disposer les catégories de notre savoir, et, à la suite de ces catégories, les voies certaines de la méditation et de l'invention, de l'argumentation et de la dissertation; c'est à la raison d'organiser le dépôt, le réservoir de nos

[1] CANAYES, en parlant de l'*Organon* d'Aristote.

connaissances, c'est-à-dire la mémoire; de régler, de diriger la reproduction comme la conservation de nos connaissances, c'est-à-dire encore la mémoire. C'est à la raison de créer l'art de combiner et d'exposer ce qu'elle seule est capable de concevoir et d'apprécier. Les lois et les principes de la raison sont invariables, parce qu'ils sont d'origine divine; c'est en apparence seulement que l'expérience les contredit; ils sont identiques et agissent de même dans toutes les intelligences; ils ont une évidence irrésistible et une autorité suprême; ils constituent l'unité de l'esprit et l'unité du savoir; l'univers lui-même n'en est qu'un reflet. C'est donc en recueillant les idées fondamentales de la raison qu'on parvient à construire l'ensemble des vraies connaissances de l'homme, à tracer le tableau de la science et à en dessiner l'arbre généalogique.[1] Dès lors, pour tout savoir, pour tout discuter, il suffit de graver ce tableau dans la mémoire, et d'exercer cette faculté de manière qu'elle retrouve, avec une rapide assurance, le *lieu* de chaque notion, ses *branches* et ses *racines*, et qu'elle voyage facilement d'une conception à une autre, comme dans un empire dont les plus petits endroits lui seraient familiers.

Tel est le raisonnement qui dirige Bruno. Ne prouve-t-il pas que, nominaliste quant à l'application de cet Art, Bruno est réaliste à l'égard des principes sur lesquels il le fonde? Si, d'un côté, il croit que, pour bien conclure et bien parler, c'est assez de se souvenir fidèlement et de combiner logiquement ses réminiscences,

[1] Voyez p. 522, 679.

il est, de l'autre, persuadé que cet exercice du jugement et de la mémoire n'est possible, n'est raisonnable que parce que les bases de notre activité intellectuelle sont aussi les fondements de l'ordre réel des choses. Il n'accorde une importance si extrême au jeu des signes et des lettres, aux combinaisons des chiffres et des syllabes, que parce qu'il est convaincu de l'identité de la raison et de la nature. Que sont ces signes, sinon les vestiges des idées? Que sont les mots, sinon les ombres des choses? L'Etre des êtres soutient toutes les formes de la vie, de la pensée et du langage.

Ce dernier caractère sépare profondément la topique de Bruno de celle des philosophes appelés sensualistes. Elle est évidemment mystique, plus encore qu'idéaliste. Elle présente plusieurs affinités avec un système qu'on en croirait peut-être fort éloigné, la kabbale. Le néoplatonisme d'Alexandrie, si cher à Bruno, comme il l'avait été à Reuchlin, à Galatin, à Straehler, est, en effet, une des sources de la kabbale, et Spinosa a été surnommé avec toute justesse le cartésien de la kabbale.[1] Sans insister sur l'analogie des cercles et des figures lullistes avec les figures et les caractères kabbalistiques;[2] sans rappeler le surnom de R. Lulle, *Doctor illuminatus;* sans se souvenir que bien des penseurs cherchaient, au XVI[e] siècle, le mot de l'énigme universelle, le sens primitif de la création, dans les spéculations qui prétendaient en même temps découvrir la panacée universelle et la pierre philosophale; qu'on

[1] Voy. P. I, p. 300.
[2] Voy. BRUNO, *Opp. lat.*, par ex., p. 266.

considère seulement les traits généraux du système et de la méthode. Dans le lullisme de Bruno, comme dans la kabbale, tous les êtres s'expliquent *à priori* par l'être divin dont ils émanent et qu'ils impliquent; le monde spirituel exerce une action puissante, presque magique, sur le monde matériel; l'inspiration à laquelle on participe en entrant en commerce avec l'être divin, met en état de classer et d'interpréter tous les phénomènes et toutes les idées; et si le raisonnement ne suffit pas pour retrouver dans le monde créé l'unité de l'esprit incréé, il est permis et même commandé de faire usage de l'allégorie. *Omnia in uno*, *omnia in omnibus*, *unus et omnia*, *unus in omnibus*, ces maximes de Bruno ne diffèrent point du כל בי de la kabbale. L'organisation de son lullisme et de son encyclopédie rappelle sans cesse non-seulement les Quatre Mondes et les Dix Sephiroth de la kabbale, mais surtout cet Arbre kabbalistique qui se termine par la couronne, כתר, qui a pour rameaux la prudence, la science, la sagesse, pour tronc la force, la beauté, la grandeur, la gloire, le triomphe, et pour racines le fondement et le règne, le Messie.[1] Mais ce qui rappelle, chez Bruno, plus souvent encore la philosophie hébraïque, c'est l'emploi de ce qu'on appelle « l'exégèse morale, » chaque fois que tel attribut ne se combine pas naturellement, logiquement avec tel sujet. Or, ce genre d'interprétation est, comme on sait, fort métaphorique et fort arbitraire.

[1] *Opp. ital.*, II, p. 267. Voy. M. Franck, *de la Kabbale*, *passim*.

## 8.

Ce qu'on peut nommer la topique de Bruno diffère donc beaucoup de la topique d'Aristote. Bruno se propose de réformer celle-ci, et va quelquefois jusqu'à y préférer les essais d'Archytas et de Gorgias, les véritables précurseurs de Lulle, dit-il, et de ses *prædicamenta*.[1] Il veut à la fois réduire et multiplier, classer et étendre les catégories d'Aristote qui, telles que les péripatéticiens les exposent et les emploient, ne lui paraissent d'aucune utilité, *ad nullum finem esse videntur*. Ces catégories sont, ajoute Bruno, fort confuses, *admodum confusa*, et enfermées dans d'étroites limites : il les conçoit dans une acception plus large, *latius acceptæ*,[2] il leur assigne un domaine plus vaste, en les rapportant à ces questions fondamentales *si*, *quand*, etc. Sa topique doit être, d'une part, une théorie de la connaissance, et de l'autre tout un ensemble de connaissances applicables et usuelles.[3]

La topique d'Aristote ne s'occupe pas des principes mêmes de la vérité, elle n'a guère en vue que les procédés à employer dans une discussion habile, quoique loyale encore. Elle apprend à raisonner sur toutes sortes de sujets ; mais elle prend pour point de départ,

[1] Voy. p. 280, 540, sq. et sur Simonide, p. 554. C'est là ce qui semblait aux péripatéticiens *dictu nefas*, et excitait leur *magisterialem indignationem*.

[2] P. 281. Ajoutons que Campanella lui-même (*de Libr. propr.*, l. III) met les catégories de Lulle à côté de celles d'Aristote.

[3] Dans quelques passages, Bruno donne à la topique et à la dialectique l'acception qu'elles ont chez Aristote. Voy. p. 716, sq., 723, 736.

non des notions incontestables, mais des notions vraisemblables, des opinions garanties seulement par l'autorité du témoignage humain, c'est-à-dire des probabilités, et non des preuves véritables. La topique d'Aristote n'a d'autre soin que de nous mettre en état de ne pas nous contredire nous-mêmes dans le cours de la discussion.[1]

Quant à Bruno, il voudrait que la topique nous donnât des idées vraiment philosophiques, les principes mêmes de la science la plus haute, les notions essentielles et les éléments primitifs de la vérité. Cet art qu'Aristote traite avec dédain, la dialectique, le platonicien de Nola ne le sépare ni de la logique, ni de l'ontologie. Pour lui, la dialectique est à la fois la logique mise en jeu et en œuvre, et par la discussion et par la conversation; et l'ontologie présentée sous la forme de question, de proposition, d'induction, en un mot, de jugement. La dialectique est tout ensemble, aux yeux de Bruno, la science de la pensée et la science de l'être, l'art de pénétrer l'être par la pensée, ou celui de revêtir l'être d'une forme donnée par la pensée.

Toutefois, la dialectique de Bruno (on ne saurait trop le répéter), comme la logique de la plupart de ses contemporains, c'est plutôt l'art de faire penser, l'art d'enseigner, que l'art de penser et de s'instruire soi-même. C'est ainsi que Cardan, Aconzio, Campanella et Bacon envisageaient cette partie de la science.[2] Si la

[1] Voy. M. BARTH. S.-HILAIRE, *de la Logique d'Aristote*, I, p. 333, sqq

[2] CARDAN, qui donne le titre d'*Ars magna* à un ouvrage de mathématiques, et qui se vante aussi d'avoir perfectionné l'art d'inventer et d'enseigner (*de Secretis*, c. 9), nomme cet art *Dialectica*. Dans son traité même *de Inventione*, il dit que l'invention est infinie en puissance, *potentiâ*, mais finie en acte,

de Bruno a pour but d'inventer, elle se pro-
'ıs de répandre les découvertes. Exposer
défendre et l'appliquer, discuter les
livers et contraires, voilà son objet
'o l'intitule-t-il une arme, un
inière de toutes les sciences,
*minarium.*[1]

..s étonnant que Bruno considère la
.. comme une partie intégrante de la topi-
..ultiver la mémoire, c'est entretenir la provision
de pensées que nous devons à l'expérience et à la méditation, et en même temps c'est développer la faculté qui pense, le jugement et le raisonnement. Peut-être est-ce même, comme Socrate et Platon l'avaient avancé, faire renaître avec vivacité ce qui nous est arrivé dans la vie antérieure à cette existence. Il est possible, en effet, que la *Réminiscence* de l'Académie, *socraticum illud nobilissimum inventum*, dit saint Augustin,[2] ait encouragé Bruno dans ses recherches sur l'art de se souvenir.

Au surplus, Bacon lui-même, qui déprise tant la logique, et qui rejette aveuglément la forme rigoureuse de l'argumentation, le syllogisme,[3] présente la mémoire, le *retenir*, comme une des quatre parties de la

*actu*; et cette opinion ne diffère guère de celle de Bruno... ACONZIO définit la logique : *recta contemplandi docendique ratio* (*de Methodo*, p. 30); CAMPANELLA : *ars directiva actuum rationis humanæ in omni scientiâ*. BACON divise la logique en quatre chapitres : *invenire, judicare, retinere* et *tradere*.

[1] De là vient que pour ALSTEDIUS, par exemple, le *lullisme* et la *dialectique* ne sont autre chose que l'*ars de quavis quæstione in utramque partem disputandi*.

[2] *Epist.* VII, 2. Cfr. *Confess.*, X, 12, 26, 27.

[3] Voy. *de Augment. scientiar.*, p. 4, 5.

méthode.[1] Bien se souvenir, c'est-à-dire avoir exactement imprimées à la mémoire les choses, les images et les réflexions, n'est-ce pas bien penser et bien parler? Oui, parler, c'est décrire ce qu'on voit, c'est raconter ce qu'on a vu, c'est peindre ce qui est présent ou passé; et penser, c'est concevoir la nature et les manifestations des choses, c'est se représenter ce qui est absent, mais ce qui a été présent ou peut l'être. La mémoire est la conscience du passé; et de même qu'on ne parle ni ne pense sans conscience, tout ce que nous sentons ou exprimons est une histoire, l'histoire de notre être, ou l'histoire des êtres qui ont avec nous une relation quelconque. Voilà la suite d'idées qui conduit Bruno, parfois à son insu, à cette sorte d'identification de la mémoire avec la pensée, et de la mnémonique avec la logique.

Bruno veut, d'ailleurs, que la mémoire s'approprie non-seulement les faits vulgaires de l'histoire proprement dite, les grands événements ou les anecdotes de nos imparfaites annales, mais l'histoire éternelle de l'univers et de l'humanité: ce qui est, plutôt que ce qui passe; l'être et les idées, plutôt que les ombres et les formes. C'est de plus tout l'ordre de la nature que la mémoire doit réfléchir; elle doit scrupuleusement garder la chaîne d'or qui du ciel descend à la terre, *catenam illam auream quæ a cælo fingitur ad terram usque tensa.*[2]

[1] *Retinere*, dit Bacon. *Retentio*, avait dit Bruno, qui oppose cette fonction de l'entendement à la *conceptio* (p. 320), et qui la considère, de même que Bacon, comme la partie passive de l'intelligence, *passivus intellectus* (p. 305). Cfr. P. I, p. 86, note.

[2] P. 306, où néanmoins cet enchaînement est aussi appelé *artificiosa connexio.*

Déjà les anciens avaient été frappés, dit Bruno, des progrès que fait la mémoire, quand d'un grand nombre de notions elle s'élève à une notion qui à son tour en renferme un grand nombre d'autres. Mais l'antiquité a négligé de signaler la marche que l'esprit doit suivre dans ce développement de la mémoire, *ipsum certe non docuit*,[1] et c'est cette lacune que Bruno eût désiré combler.

On le voit, cette théorie où la mnémonique est si étroitement liée à la logique, et la topique à la dialectique, annonce le sentiment confus du rôle que joue, dans l'économie de notre intelligence et dans les opérations de la pensée, ce qu'on a depuis appelé l'association des idées. C'est sur ce genre d'association que reposent la réminiscence et la science elle-même tout entière, lorsque du moins les notions ainsi réunies sont naturelles, conformes à l'ordre de la nature et à la constitution de la raison, *ordo naturæ, progressus rei secundum viam naturæ*,[2] et qu'elles présentent non-seulement le souvenir et l'image des choses, *rerum memoriam*, mais la vérité et la sagesse, telles que l'univers et l'humanité les révèlent ou les conçoivent, *sed et veritatem et sapientiam per universum humanam*.[3] Quiconque allie les pensées suivant l'ordre logique, quand ces pensées sont purement abstraites; selon l'ordre historique, quand elles répondent à une série de faits réels et concrets; quiconque dépose dans la mémoire ses expériences, ses acquisitions, non d'une

[1] P. 304.
[2] P. 345, 359, 360.
[3] P. 558.

façon fortuite et décousue, mais de manière qu'elles réfléchissent fidèlement, complètement tout ce qui a été et uniquement ce qui a été, et surtout dans l'ordre que tout a suivi; quiconque sait veiller à ce dépôt, le conserver intact ou en user à propos, dans la mesure que les circonstances prescrivent : celui-là pensera évidemment juste et s'exprimera convenablement, n'établira que des rapports précis et réels, ne liera que ce qui doit être lié ensemble; celui-là, enfin, jugera bien.

C'est pourquoi Bruno nomme quelquefois sa mnémonique un *art combinatoire*, l'art de joindre au sujet les attributs qui y sont inhérents, ou les qualités qui peuvent lui convenir. Combiner les notions, c'est les associer; les bien combiner, c'est les associer conformément aux dispositions de la nature et de la raison. Cet art *combinatoire* n'est donc au fond autre chose, pour parler avec Kant et la philosophie allemande, que l'art de former à l'improviste, et par un effet tellement nécessaire qu'il semble mécanique, des jugements soit synthétiques, soit analytiques, des jugements qui tantôt étendent la sphère de nos connaissances, tantôt ne font que l'éclaircir.

On a donc eu raison de dire que cette méthode de classer et de systématiser nos connaissances, de les combiner et de les appliquer, n'est qu'une tentative de fusion entre la logique et la métaphysique, tentative fondée sur la persuasion que les principes de la pensée ne peuvent être contraires aux éléments des choses. Une topique si universelle, espèce de carte détaillée du savoir humain, aurait en effet les avantages que Bruno y admirait, si l'homme n'avait plus rien à dé-

couvrir, s'il savait tout, s'il était, ainsi que Lulle,[1] en possession de l'omni-science, si l'homme était Dieu même. Mais tant que notre savoir sera mêlé de doutes et en proie aux contradictions; tant que la spéculation sera sans cesse démentie par l'expérience; tant que la synthèse pourra se trouver en désaccord avec l'analyse et l'observation; tant que penser et connaître seront deux choses bien distinctes; tant que notre science, enfin, sera moins un tout organique qu'un assemblage de fragments, le *grand art* sera d'une faible utilité.

Il serait cependant inique de le confondre avec ces nombreux recueils de lieux communs, d'arguments rebattus, de vagues généralités, de sources triviales où puisent les orateurs sans âme et les raisonneurs sans esprit. Le lullisme, d'abord, est un aperçu universel, une sorte de panorama de la science; c'est ensuite un moyen de familiariser les novices avec le jeu des catégories, avec les points de vue sous lesquels nous considérons inévitablement les objets qui se présentent aux sens et à l'entendement; c'est, en dernier lieu, une ressource pour aider les intelligences stériles ou lentes à découvrir les termes d'une argumentation, les rapports de plusieurs jugements, les transitions qui unissent les parties d'un discours, et surtout les matériaux et les procédés de l'improvisation. Dans la réalité, sans doute, il serait impossible de restreindre la pensée à un simple mécanisme,[2] à une suite d'actes physiquement

[1] Bruno appelle R. Lulle *omniscium propemodumque divinum* (*Lamp. combinat.*). Ailleurs, néanmoins, il lui reproche de la stérilité, de l'uniformité, — *pauper* — *semper idem* (p. 282); ailleurs encore, il l'accuse de délirer, *delirando tentavit* (p. 265).

[2] Bruno semble en convenir (p. 636, 665, 679).

nécessaires, à une opération mathématique : ce serait plutôt paralyser qu'exciter l'intelligence. Les combinaisons du lullisme sont d'ailleurs trop arbitraires, et les définitions dont elles résultent sont, pour la plupart, d'insignifiantes explications qui tournent dans un cercle vicieux.[1] Point de développement généalogique de nos idées-mères; nulle déduction sagement systématique, nulle véritable organisation; aucun principe général et constant pour cette multitude de divisions et de subdivisions. Et néanmoins la conception qui a dicté cette entreprise est juste et grande. Il est manifeste que la pensée marche suivant des lois universelles, et s'appuie sur des fondements que l'observation rencontre et révèle, mais qu'elle ne pose pas. Il est indubitable que la pensée, dans l'état de santé et d'ordre, s'exerce avec la même rigueur, la même régularité, que le mouvement des grandeurs arithmétiques et géométriques qui ne sont pas, comme la pensée, susceptibles de perfectionnement. Il est clair encore qu'il ne saurait y avoir d'opposition radicale entre les lois de l'esprit et celles de la matière, entre nos conceptions et les objets réels. Il est donc naturel qu'on ait tenté de dresser une table des éléments de la connaissance, semblable à la table de Pythagore; et qu'on ait imaginé des procédés pour appliquer les prin-

[1] La bonté, par exemple, est définie par « ce qui est, par rapport à quoi le bien agit bien ; » la grandeur, « ce par rapport à quoi les autres qualités sont grandes ; » la durée, « ce par rapport à quoi les qualités durent ; » l'individualité, « une chose plus éloignée d'un genre qu'une autre chose ; » la simplicité, « une forme plus éloignée de la composition qu'une autre forme » (Voy. *Ars brev.*, 6, 22. *Ars magn.*, 18). Bruno essaie d'excuser ces tautologies au moyen de son principe de l'identité des notions fondamentales, identité qui fait que ces notions sont inexplicables et indéfinissables.

cipes généraux de la science aux questions particulières, aux détails de la vie et de la spéculation.

Voilà ce que Bruno pouvait répondre aux nombreux adversaires, que le lullisme rencontrait de son temps. Les plaintes et les objections de ces adversaires ne manquent ni de vérité, ni de portée. Cet Art, disent-ils, confond des principes fort distincts; il abuse de la faculté de généraliser; il établit dans ses classifications un ordre inexact et qui n'est qu'apparent; il est dépourvu de connexion et de clarté; il emploie des expressions trop barbares pour être jamais utiles; il habitue à raisonner sans étude, sans réflexion; il ne procure qu'un savoir d'emprunt et un discernement superficiel. Mais souvent aussi ces reproches sont mêlés d'injustice. Campanella,[1] par exemple, demande qu'on raisonne, non pas seulement à la suite des mots, mais d'après les objets sensibles; il oublie donc que les mots, pour le lulliste, sont plus que des sons, comme les nombres sont plus que des chiffres pour le pythagoricien. Bacon va plus loin : comme il tient l'induction pour l'unique instrument de la science, comme il ne songe qu'à découvrir, et qu'il perd de vue la tâche non moins indispensable d'enseigner et de transmettre les inventions; comme il ne craint pas d'affirmer que l'induction est la véritable forme de la démonstration,[2] il n'est pas surprenant qu'il appelle le lullisme un charlatanisme. Qu'il ait sa source dans les travaux d'Aristote, ou dans les livres d'Avicebron et d'autres Arabes, le lullisme

[1] « *Non per vocabula tantum, ut R. Lullio mos est, sed per sensibilia objecta ratiocinari* » (*de Libr. propr.*, p. 8).

[2] Cependant le *Tradere* forme la quatrième partie de la logique de Bacon.

semble à Bacon également ridicule et illusoire, « une méthode d'imposture, *methodus imposturæ.* » Le philosophe anglais est plus exact, lorsqu'il compare cette » Typocosmie » à une boutique d'antiquaire, *officina veteramentaria*, pleine de choses curieuses, mais inutiles. Au reste, malgré tous ces dédains, Bacon, avant d'entreprendre de classer et de systématiser les connaissances humaines, avait peut-être profité de l'Art de Lulle, qu'il ne méprisait pas plus que l'*Organon* d'Aristote.[1]

Le reproche de confusion et de difficulté est le mieux fondé. Scioppius, tout en reconnaissant à Lulle une sagacité prodigieuse, *portentosum acumen*, montre aisément que c'est un auteur fort maladroit, *luculentus et ineptus*. Les sectateurs de Lulle ne cherchèrent pas à se séparer sur ce point de leur maître. Le plus distingué d'entre eux, Bruno, a aussi écrit, « quoique d'une manière ingénieuse et avec plus de soin, un peu obscurément, *obscuriusculè*. »[2]

Bruno lui-même avoue l'apparente ingratitude de cet Art. Plusieurs de ses traités[3] commencent par exhorter le lecteur à la patience et par l'encourager à poursuivre avec intrépidité. « Cet Art est pénible, mais non inaccessible; il est pénible, parce que les dieux ont voulu que les meilleures choses fussent difficiles à atteindre, *Omnia quippe optima, velimus, nolimus, decreto Deorum in arduis esse sita.* »[4] Le Nolain est tellement persuadé de

[1] Voy. *Novum Organum*, l. II. Comp. DESCARTES, *Disc. de la Méth.* P. II.

[2] « *Ingenioso neque spernendo conatu,— operosius* » (MORHOFII *Polyhist.*, II, c. 5).

[3] Par exemple, *de Umbris idearum*, au commencement, en vers.

[4] *Cant. Circ.*, p. 206. Cfr. p. 335. « *Veram tamen qui ex Clavi magnâ,* » etc.

utilité et de la rare profondeur de cette étude, plus d'une fois le cardinal Cusa, Para- ʳe d'Etaples d'avoir su en apprécier les Charles Bouillé, il tient à honneur de *pro summo habet honore ut lullia-*

.ons pas à rappeler les éloges que les lullistes . ɪɪᵉ siècle ont prodigués à Bruno et à la « route royale, » *via regia*,[2] dont il fut le second fondateur. En France, Jules Pacius, Pierre Grégoire de Toulouse, Claude Clément, Nicolas de Hauteville; en Espagne, Izquierdo, Arce de Herrera; en Allemagne, Alstedius et Athanase Kircher, placèrent à l'envi Lulle et Bruno soit à côté, soit au-dessus d'Aristote et de Ramus, les deux logiciens qui s'étaient disputé, au XVIᵉ siècle, avec le Majorquain, « le sceptre de la dialectique et le trône de la méthode. » Entre les dédains de Bacon et l'enthousiasme de Kircher, [3] il y a un milieu, et l'on est heureux d'y rencontrer Leibnitz.[4] Ce grand homme, dans sa jeunesse, « ayant pris quelque plaisir à l'art de Lulle, » [5] avait composé un opuscule *de Arte combinatoriâ*.[6] Toute sa vie, Leibnitz chercha une langue universelle, une écriture hiéroglyphique qui contînt une espèce de calcul, de telle sorte que raisonner dans cette langue et calculer fussent une seule et

[1] P. 628.
[2] C'est l'épithète que donnent au lullisme le jésuite Knittel et le capucin Ives.
[3] Voy. Huet, *Vita sua*, p. 65. Leibnitz, *Collectan. etymolog*. P. I, p. 165.
[4] Voy. Heumann, *Acta philos.*, P. II.
[5] *Acta erudit.*, anni 1691, p. 63, où Leibnitz dit que cet écrit était une production de ses jeunes ans, « *in quibus aliqua interdum luxuriantis ingenii audacia laudatur.* »
[6] 1666. En 1690, cet ouvrage fut réédité à l'insu de Leibnitz.

même chose, et que les erreurs de calcul ne parussent pas plus évidentes que les erreurs de raisonnement. En méditant la composition de ce nouvel instrument, de ce télescope intellectuel, en combinant sa *Caractéristique* de l'esprit humain[1] il dut se souvenir sans cesse de l'alphabet des lullistes. « Les défectuosités » de cet alphabet ne lui échappaient pas; mais, continue-t-il, « *comme je ne méprise rien facilement*, j'ai trouvé quelque chose d'estimable encore dans l'art de Lulle. » Bien que « M. Descartes lui semble d'une tout autre profondeur, » Leibnitz loue l'arrangement général dans lequel les lullistes ont disposé les éléments de leur théorie, les *sujets*. Par cette méthode, dit-il, on apprend mieux à disserter à l'improviste qu'à acquérir la pleine connaissance d'un objet donné. Mais, comme le talent d'exposer ne lui paraît point ordinaire, ni à dédaigner, il se garde de rejeter toutes les doctrines de Lulle. Suivons un si bel exemple, et sans songer à redonner au monde des leçons d'une science qut le lasserait autant qu'elle le charmait et l'éblouissait autrefois, du moins « ne la méprisons pas facilement. »[2]

[1] *Opp.*, vol. VI, p. 303, éd. Dutens.

[2] « Je crois pouvoir affirmer, en en jugeant par sa logique, que les idées de Lulle (sur le Grand Art) ont beaucoup plus de justesse et de valeur qu'on ne leur en accorde ordinairement. » B. ST.-HILAIRE, *de la Logique d'Aristote*, II, p. 226.

## 4.

Bruno raconte quelque part[1], qu'attiré d'abord par les symboles et les emblèmes du lullisme, il vit de bonne heure, *adhuc puer*, sous ces signes plus ou moins ingénieux, une doctrine philosophique dont la profondeur avait échappé à Lulle même. L'étincelle[2] qui frappa son imagination, n'est-ce pas le point, la monade, l'atome, ce quelque chose dont toutes choses émanent, cet infini en raccourci, qu'il nomme le germe de l'immensité de l'univers? Bruno avance mille fois l'opinion que tout est contenu dans chaque objet, dans chaque idée; que d'une idée donnée, on peut dégager toutes les idées possibles; qu'enfin l'art de Lulle consiste précisément à tirer de telle notion toute autre notion, à combiner avec une conception isolée tout ce qui peut se concevoir en général.[3]

Il nous semble que cette remarque est essentielle, parce qu'elle montre que Bruno conserva, pour ainsi dire, la lettre du lullisme, et qu'il en changea l'esprit. Avant de faire voir en quoi il le modifia, répondons définitivement à la question que nous nous sommes déjà posée.

Qu'est-ce qui inspire à Bruno une si grande vénération pour Lulle?[4] Seul dans son temps, Lulle avait essayé

[1] Voy. p. 526, sq.
[2] « *Modica favilla — sparsum semen,* » p. 527.
[3] P. 593.
[4] « Reductio, quantumvis incompta, tamen nihilominus *venerabilis,* » p. 661.

de réformer, de refondre la philosophie, sans l'appuyer sur la théologie, sans la soumettre à la théologie. Lulle avait voulu que la raison, au lieu de s'enchaîner d'abord à la foi, partît au contraire du doute, et cherchât à connaître et non à croire.[1] Lulle avait proposé à la philosophie pour but invariable la science universelle, un seul corps de doctrines qui embrassât tous les principes et tous les faits.[2] Lulle avait distingué soigneusement cette science universelle, de la science suprême qu'il considérait comme l'objet de la théologie, de la foi, de la vie future. Lulle avait recommandé la variété et la multiplicité des connaissances humaines, tout en désirant les ramener à l'unité. Il avait enseigné que l'intelligence, naturellement liée au temps et au mouvement, à tout ce qui se succède dans l'espace et dans la sphère des corps, devait tâcher d'approfondir la nature des choses matérielles. Lulle avait demandé qu'on cessât de développer le raisonnement aux dépens des autres facultés de l'âme, et qu'on cultivât la mémoire plutôt que les puissances mises en jeu par la scolastique, parce que c'est la mémoire qui fournit à l'intelligence des données positives pour bien penser, et à la volonté des directions sûres pour bien agir.[3] Lulle, enfin, avait entrepris une guerre de platonicien contre le péripatétisme et contre l'intolérance du moyen-âge. Tels sont, redisons-le, les premiers motifs de l'attachement que Bruno avait conçu pour Lulle et pour l'Art des Arts.[4]

[1] R. Lulli, *Ars brev.*, 7.
[2] Id., *Ars magn.*, procem.
[3] Id., *Princ. phil.*, 12. Cfr. Car. Bouilli, *de Intellectu*, c. VII, XIII et sqq.
[4] Bruno, p. 207 : « *Ars ista adjuvat omnes alias et ostendit viam et patefacit aditum ad inventiones alias plurimas.* »

Lulle lui-même, suivant Bruno, n'a pas connu toute l'importance de son Art;[1] il n'en a pas tiré tout le parti qu'il aurait pu et dû en tirer. C'est Bruno qui espère l'apprécier à sa juste valeur et lui procurer tout l'empire qu'il a droit d'exercer. « Vous verrez, dit-il au lecteur, que j'ai beaucoup ajouté aux préceptes de Lulle, quant à la facilité, à l'ordre, à la netteté et à l'application. J'y ai joint ce qui regarde la mémoire, faculté indispensable à ce genre d'études. J'ai complété enfin ce qui constitue la substance même de cet Art... » « J'ai réformé ce même Art pour ce qui concerne la multiplication et l'extension des formes, des nombres, des espèces, des raisons; j'ai supprimé les innombrables répétitions de Lulle, et toutes ces imaginations stériles dont il a rempli ses écrits. »[2] Ainsi, Bruno se considère, non-seulement comme le réformateur du lullisme, mais comme l'inventeur de plusieurs parties essentielles de cette méthode[3] qui, « entre ses mains, ne saurait passer pour un art d'histrion, *histrionica ars*. »[4]

On doit convenir, en effet, que Bruno a perfectionné le lullisme : il l'a simplifié et resserré, il l'a varié et étendu, il l'a épuré et complété.[5]

On sait que Lulle s'était proposé de créer une méthode propre à inventer tout ce que la science humaine

[1] « *Artem Lullii plus ferre momenti quam Lullius ipse viderit...*, » p. 252. « *Habet suum momentum et* (*ut magis proprie, licet etiam barbarius dicam*) *suam* importantiam, » p. 278. « *Omnia tandem contineri quidem, sed cœca et ipsi Lullio fortasse etiam occulta, vel minus considerata,* » p. 260, 242.

[2] P. 281. « *Nugax,* » p. 263.

[3] « *Jordanum non solum* auctorem, *sed et* frugi inventorem *testificabuntur.* » J. Regnault. « *Lullio inventori, mihi excultori,* » J. Brunus (p. 702).

[4] P. 205 et 206.

[5] « *Facilitas,—certitudo,—brevitas,* » p. 207, 253, 282, 401, 636, 665, 674.

est capable de découvrir et de déterminer sur chaque objet, tant en particulier qu'en général. Cette méthode devait se diviser en deux parties principales : la première devait faire connaître les procédés par lesquels notre esprit invente, dispose, met en ordre, réduit en système; la seconde devait embrasser les objets eux-mêmes, tout ce qui avait été découvert et déterminé. Dans l'une et l'autre partie, on marquait les idées élémentaires, les divisions fondamentales, les principes de la théologie, de la métaphysique, de la physique, de l'éthique et de la dialectique. A la suite de ces classes, de ces groupes de notions venaient les attributs, soit absolus, soit relatifs, renfermés dans certains cercles, dans certains cadres, de manière qu'on pût rapprocher promptement les attributs des sujets, et arriver ainsi plus facilement à des *moyens-termes*. Ces cercles, au nombre de six, étaient concentriques. Deux cercles indiquaient les sujets, trois les attributs, et le dernier, cercle extrême et isolé, contenait les questions possibles. Le premier des cercles mobiles et fermés, c'est-à-dire le cercle le plus voisin du cercle extrême, était consacré aux neuf catégories essentielles des êtres. Le second s'occupait des neuf sortes d'attributs de l'être physique; le troisième, des accidents de l'être moral, également partagés en neuf classes, neuf vertus et autant de vices; le quatrième et le cinquième, des attributs des êtres à la fois physiques et métaphysiques, tant relatifs qu'absolus; les attributs absolus distribués sous trois chefs, savoir : essence, unité et perfection; les attributs relatifs, placés sous les chapitres définition, division et réunion (*collectio*). Quand on alliait aux sujets, de di-

verses manières, ces généralités d'attributs, *termini generalissimi prædicatorum*, l'on formait des propositions ou des axiomes, tout ensemble possibles et certains pour chaque objet, et l'on produisait un si grand nombre de modes de combinaison, « qu'on serait incapable de les noter au bout de mille ans, dût-on en noter chaque heure un million. » Il n'est pas indifférent toutefois, selon Lulle, d'associer tel sujet et tel attribut ; il importe d'observer dans ces synthèses les deux règles suivantes : [1] Il faut que le sujet comporte ou permette l'alliance de tel attribut ; il faut prendre l'expression qui désigne l'attribut, dans l'acception que veut le sujet. Enfin, ces cinq cercles, ainsi remplis de sujets et d'attributs, roulent tous sur le cercle général des questions,[2] appelé la clef de l'invention, parce qu'il mène à saisir la liaison des sujets avec les attributs.

Voilà les éléments du lullisme avant Bruno. Celui-ci enrichit la première partie, la partie touchant l'invention, la disposition, la liaison des sujets et des attributs, de trois branches qui sont comme autant de subdivisions de la même théorie.

I. Un *Alphabet*, contenant les plus simples des notions élémentaires, se composant de neuf lettres, B-K, qui signifient les neuf idées fondamentales. A chaque lettre correspond une certaine quantité d'attributs absolus et relatifs, ainsi qu'un nombre donné de questions possibles.

II. Un *Syllabaire*, *Syllabicum*, comprenant les diffé-

[1] « *Esse debere talia prædicata, qualia a suis subjectis permittantur. Verba prædicatorum esse intelligenda secundùm subjectam materiam.* »

[2] *Utrum, quid, de quo, quare, quantum, quale, quando, ubi, quomodo?* p. 607.

rentes espèces de liaisons entre les sujets et leurs attributs absolus ou relatifs.

III. Un *Dictionnaire*, *Lexicon*, réglant la liaison des jugements et leur transformation en propositions et en raisonnements de divers genres. Le syllabaire et le dictionnaire doivent offrir une riche moisson de solutions aux questions énoncées dans l'alphabet.[1]

La deuxième partie du lullisme, qui se rapporte aux découvertes et aux combinaisons mêmes, disons mieux, aux objets de la connaissance, Bruno la subdivise en sept parties :

A. *Problèmes.*
B. *Réponses.*
C. *Définitions.*
D. *Discours.*
E. *Développement de la connaissance.*
F. *Accroissement de la connaissance.*
G. *Eclaircissement de la connaissance.*

A ces additions, à ces corrections, Bruno joint enfin la mnémonique[2], qu'il considère tour à tour comme une théorie et une pratique. En tant que théorie, il la fait consister d'abord dans la recherche des moyens de gouverner l'imagination et la réflexion, *phantasiam et cogitationem*, les deux portes de la mémoire, l'une tournée vers le monde sensible, l'autre vers le monde intellectuel; ensuite il la charge du soin de saisir, de retenir et de rappeler les différents sujets ou lieux, *subjecta seu loci*, les attributs ou qualités, *adjecta*, et

[1] Voy., par ex., p. 182, 238, sqq. 606, sqq., 641, sqq.
[2] P. 688.

les images, *imagines*. En tant que pratique, il l'envisage tantôt relativement aux choses, tantôt relativement aux mots.

Quelquefois, à la vérité, Bruno donne au Grand Art une autre ordonnance. Il le divise toujours en deux parties, mais parfois il intitule l'une théorie, l'autre pratique.[1] La théorie alors est la méthode de cet Art et l'ensemble de ses principes, *ratio artis et principiorum*; la pratique, ce sont les préceptes qui guident dans l'application, *præcepta a quibus maxime proximeque operatio proficiscitur*. La théorie se compose, dans ce même cas, de trois ordres de considérations : directions à donner à l'imagination et à la réflexion, système des sujets ou lieux, table des attributs et des images. La pratique se réduit aux mesures à prendre pour former et la mémoire des choses, et la mémoire des mots.

En comparant ce que tente Bruno avec ce que Lulle avait accompli ou proposé, on se convaincra que Bruno a réellement perfectionné le lullisme.[2] On s'en persuade plus aisément en ouvrant les livres qu'il y a consacrés. On y remarque, dès le premier coup d'œil, une incontestable supériorité et un progrès sensible. Partout, Bruno se montre attentif à développer d'autres facultés encore que la mémoire et à considérer les problèmes de la logique dans leurs rapports avec l'étude générale de l'âme et de l'esprit humain.[3] Partout il s'efforce d'analyser les notions, les faits intellec-

[1] Telle est la marche que Bruno suit dans le *Cantus Circæus*.

[2] « *Perfecimus — ditavimus — complevimus*, » p. 263, 697, 701.

[3] « *Judicium exacuunt*, — *judicii actus*, — *ad omnes animi dispositiones comparandas, habitusque perficiendos accomodatus — rationis — sanæ mentis — sensus internos*, — » p. 206, 207, 531-544, 556, 57, 600, 636, 37.

tuels, plutôt que de définir les mots seulement et d'expliquer le langage. Lorsqu'il définit, il ne reproduit pas les tautologies de Lulle, mais il cherche à déduire systématiquement toutes les pensées et à les éclairer par l'idée suprême de l'Etre des êtres, par l'idée d'intelligence, par celles de l'infini et de l'unité. Quoiqu'il dénombre plus souvent qu'il n'analyse, quoiqu'il affirme plus souvent qu'il ne démontre, le lulliste de Nola s'élève au-dessus de tous les autres partisans de Lulle, au-dessus de Lulle même, par une connaissance plus profonde de la nature et de l'histoire, par un commerce plus intime avec Salomon, Aristote, Saint-Augustin, la Kabbale, par une tendance constante à ramener la science à ses principes les plus élevés, aux principes universels et nécessaires. Bruno a éliminé du lullisme une foule d'éléments hétérogènes[1]; il a séparé, plus nettement que Lulle n'avait osé le faire, la philosophie de la théologie; il a su opposer plus énergiquement la raison à l'autorité, et, bien que fermement convaincu de la vérité objective de nos idées, il a su douter plus méthodiquement. Partout, enfin, il apparaît supérieur à Lulle et aux lullistes, par l'esprit, par les lumières, par le savoir, par le génie.

La doctrine, d'ailleurs, que Bruno s'est attaché à faire revivre, et dont, plus tard, on verra mieux encore les liens avec sa philosophie propre, avec ce qu'on a nommé le *brunisme*, cette doctrine, à quelques variations près, est la même dans les ouvrages dont nous avons mentionné les titres précédemment. Ces ouvrages sont autant d'aspects divers d'une même contrée.

[1] « *Frugalem reddidimus,* » p. 263.

Q'uon examine rapidement le contenu des écrits lullistes de Bruno. Dans la *Compendiosa architectura*,[1] il s'agit de montrer la possibilité d'un art simple et succinct, par lequel toutes les notions se réduisent aisément à une seule notion, par lequel tous les éléments de la connaissance se coordonnent régulièrement entre eux et se subordonnent nécessairement à une connaissance suprême, celle de l'être; par lequel enfin se fonde et s'élève l'édifice de la science. Un alphabet, un syllabaire, un dictionnaire, voilà les trois moyens, les trois degrés de cette sorte de construction intellectuelle que Bruno appelle une « architecture économique. »

Dans le *Chant de Circé*, *Cantus Circœus*,[2] ouvrage qui dut fixer l'attention publique par la singularité de son titre,[3] il est question de marquer les rapports de la mémoire avec le jugement, avec « la judiciaire, *judiciaria*, » les rapports de la mnémonique avec la dialectique; puis de réunir les régles pour gouverner les facultés dont la mémoire dépend, l'imagination et la réflexion; enfin, de tracer les lois à suivre pour une savante combinaison des sujets avec

[1] De Compendiosa architectura et complemento artis Lullii. *Ad illustr. D. D. Johannem Morum*. Par. 1582. 12 (p. 235–285, éd. Gfrœrer).

[2] Cantus circæus *ad memoriæ praxin ordinatus. Ad Henricum d'Angoulesme*. Par. 1582. 8 (p. 179–235, éd. Gfrœrer).

[3] Ce titre ne manquait pas pourtant d'à-propos. Voy. de l'Etoile I, p. 221. Le sceptique Sanchez (Voy. P. I, p. 70) a aussi comparé la Dialectique à la fameuse fille du soleil : « Elle changea, dit-il, les dialecticiens vulgaires en ânes, *in asinos eos convertit*,» (*Quod nihil scitur*, etc., p. 86, 87); c'est une allusion au pont-aux-ânes de Buridan, et en général aux machines et aux figures de raisonnement inventées par Guillaume de Soissons, Pierre l'Espagnol et d'autres scolastiques (Voy. P. I, p. 43). Bruno va plus loin que Sanchez : il assimile les philosophes, ses adversaires, à des mulets : *non sunt equi nec asini, et ruditum cum hinnitu mixtum habent* (p. 195, sq.). Cfr. *Cabala del cavallo Pegaseo*, etc., P. II, p. 107, sqq.

*somnia vel monstra.*[1] Les idées sont la vraie lumière; si elles pouvaient cesser d'exister, les copies du vrai et du bien, que les sens et la raison nous révèlent hors de nous et en nous, ne seraient plus aperçues, le monde deviendrait insaisissable à la fois et inconcevable. Mais si ce monde est un immense recueil de signes, de traits, de figures; si la création est une simple copie, la copie d'un tableau idéal, alors l'univers est une œuvre pleine d'expression, un alphabet, un syllabaire, un dictionnaire, un livre symbolique, mais vivant. Deux sortes d'écriture dès lors, l'une intérieure, l'autre extérieure.[2] En me représentant en moi-même, par l'écriture intérieure, ce que l'univers représente au dehors par l'écriture extérieure, je conçois, je vois ce que l'esprit a gravé dans la nature, je m'élève jusqu'à l'idée même. Lorsque je recueille les traces de l'idée, les ombres de l'esprit, lorsque je réunis ces caractères de l'écriture extérieure pour les transcrire dans mon intelligence, pour les transformer en caractères de l'écriture intérieure, j'exerce ma pensée, volontairement ou à mon insu, sous l'empire de cette croyance instinctive que la vie de l'univers et celle de l'esprit humain constituent un seul et même principe, émanent et s'animent d'un seul et même être.... Voilà le fondement sur lequel

[1] P. 299, où les idées sont aussi définies *la nature des choses*, et les ombres des idées *ce qui est conforme à la nature des choses*.

[2] La comparaison du monde avec un ouvrage écrit ou imprimé, et celle de la pensée avec le travail typographique, étaient familières au XVI[e] siècle, et devaient se présenter naturellement à une époque où l'on commençait à mettre le livre de la nature à côté des Saintes-Ecritures, et où l'on n'était pas encore revenu de la surprise causée par la merveilleuse invention de l'imprimerie (Voy. P. I, 70, 240, 347).

Bruno établit la théorie des ombres et des idées, ou plutôt la théorie de leur identité, identité aussi complète que celle de l'ombre et du corps. A cette doctrine platonicienne [1] se rattache ensuite un exposé des objets de la connaissance, des formes et des modes de la connaissance, de la manière dont ces modes et ces formes se développent et se fixent, enfin une appréciation de l'instrument de la connaissance, que Bruno penche à restreindre à la mémoire.

Ce sont les secours que prête ou que reçoit la mémoire, ce sont les signes mnémoniques, *sigilla*, symboles ou marques distinctives de certains groupes de notions, de certaines familles ou alliances de pensées, comme un champ, une chaîne, un arbre, une forêt, qui forment le sujet de l'*Explication des trente sceaux*.[2] Le sceau des sceaux, *sigillus sigillorum*, si essentiel à l'Art des Arts, *ars artium*, sert à distribuer, à classer les conceptions élémentaires, à signaler les précautions qu'il faut prendre pour l'usage de ces conceptions, à délivrer l'esprit des habitudes funestes qu'il contracte dans son commerce avec la matière. Les développements de notre intelligence, correspondant aux conceptions primitives, sont réduits au nombre de quatre : l'amour, l'art, le savoir exact [3] et la magie.[4] A ces quatre mobiles se rapportent

[1] Pour Platon, l'univers tout entier n'est qu'une ombre de la verité, c'est-à-dire de la sphère des idées. C'est le «Platon hébraïsant,» Philon, qui emploie le plus souvent le mot d'ombre, σκιά (par exemple, *Alleg. leg.* III, 31, 32). Plotin préfère à *ombre* le terme d'image ou fantôme, εἴδωλον.

[2] EXPLICATIO TRIGINTA SIGILLORUM *ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam.* Lond. 1583 (?), précédé de *Recens et completa ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi.*

[3] *Mathesis*, sciences positives, rigoureuses, et particulièrement les mathémathiques.

[4] Sciences naturelles, physiques. Voy. P. I, p. 341, sq.

quatre objets extérieurs : la lumière, la couleur, la figure, la forme ; quatre points de vue : le premier métaphysique, le second moral, le troisième logique, le quatrième physique.

Dans le traité *de Lampade combinatoria*, [1] Bruno ne fait qu'éclaircir les problèmes déjà agités dans le traité *de compendiosa Architectura*, s'attachant toutefois à appliquer avec plus de soin l'art de Lulle aux ressources de la parole, au mécanisme de l'argumentation, aux moyens de décrire chaque sujet donné et de discuter tous les points possibles.

Dans le traité *de Lampade venatoria logicorum*, [2] cette même matière est présentée sous l'image d'une chasse, d'une exploration à main armée, *progressus, venatio*. [3]

Dans le traité *de la Composition des images, des signes et des idées*, [4] l'auteur décrit de nouveau les trois phases que parcourt la connaissance, et qui sont : l'image qui nous frappe, le signe que nous y attachons ou qu'elle nous fournit, et l'idée que le signe éveille et que l'image suppose ou amène. Il considère la nature

[1] De Lampade combinatoria lulliana. *Ad infinitas propositiones et media invenienda ad dicendum et argumentandum juxta modum habitus, quo saltem quispiam de quocumque subjecto descriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem.* Viteberg. 1587. 8° (p. 621–703, éd. Gfrœrer).

[2] De progressu et lampade venatoria logicorum. *Ad prompte atque copiose de quocumque proposito problemato disputandum.* Viteb. 1587. 8° (p. 703–770, éd. Gfrœrer).

[3] Comparez, sur ces termes empruntés aux anciens, P. II, p. 123. Dans le *de Specierum scrutinio et lampade combinatoria Lullii* (Prag. 1588. 8°), Bruno ne donne qu'un abrégé des deux volumes précédents.

[4] De Imaginum, signorum et idearum compositione, *ad omnia intentionum, dispositionum et memoriæ genera libri tres.* Frcf. 1591. 8.

comme le miroir où l'ombre de la divinité se réfléchit et se projette;[1] et néanmoins il croit qu'elle contient l'idée à l'état de substance.[2] Aussi reconnaît-il à l'esprit humain la faculté d'induire des signes, des traces imprimées par Dieu même, à la constitution de la nature et aux réelles qualités des objets. Bruno n'hésite pas à affirmer que former des pensées et des discours au moyen des signes empruntés au monde extérieur, c'est dérouler le tableau même de la réalité et s'exercer dans les limites de la vérité. Il suffit de se conformer à la nature pour demeurer dans le vrai. La nature opère sur peu de matériaux, mais elle les arrange et les combine de bien des manières; elle les met en œuvre en ajoutant ici, en retranchant là, en modifiant ailleurs d'une façon quelconque.[3] L'homme est en état de l'imiter déjà par le calcul, c'est-à-dire en reconnaissant que l'unité est unité, que l'unité n'est pas dualité, et que un ajouté à deux fait trois. Cette opération arithmétique est une image fidèle de l'activité logique, laquelle n'est autre chose qu'un calcul mental appliqué aux objets de la connaissance. Touchant ces objets, chaque mouve-

[1] L'emblème du miroir, *speculum*, *κατόπτρον*, semble avoir passé de la philosophie platonicienne dans les doctrines hébraïques et chrétiennes, à Philon (*de Vita cont.*, 10) et à saint Paul (1 Cor. XIII, 12).

[2] L'idée, dit Bruno, est antérieure à la nature, *ante naturalia;* elle apparaît dans la nature, *in naturalibus*, comme vestige, comme forme; elle se manifeste dans l'homme, dans la sphère de la connaissance et de l'action humaine, comme raison et comme intention. L'idée est cause et fin des choses; la forme, ce sont les choses mêmes; après l'idée et la forme se placent les ombres des idées, lesquelles viennent *ab ipsis rebus seu post res*. Les choses, considérées en elles-mêmes, sont ou ce qui est, *res*, ou ce qui convient et appartient aux choses, les signes, les qualités, les attributs, *signa, indicationes*, distinction qui revient à celle de substance et de modes. Voilà pourquoi Bruno semble autorisé à dire que la nature contient l'idée à l'état de substance.

[3] Voy. P. II, p. 143.

ment de notre esprit peut s'envisager comme une représentation, en tout ou en partie sensible, *phantasia*. Nous ne pouvons rien connaître sans le concours de l'intuition, sans la présence de certaines copies, *phantasmata*, de certains signes, aliment de la pensée qui les compare, et qui, en les associant, les multiplie à l'infini. Cependant on se tromperait en n'accordant à notre âme qu'une capacité purement passive, une simple réceptivité. Elle possède, aussi bien que l'âme du monde, une lumière propre, une substance spirituelle, essentiellement distincte de la lumière physique, un instinct divin, un sens intérieur et sublime. Grâce à cette faculté extraordinaire, nous nous représentons ce qui est absent et même ce qui n'existe point, et nous percevons jusque dans le rêve les formes et les couleurs des objets sensibles. Par elle, nous nous emparons d'un monde invisible, [1] où des milliers de figures se succèdent et se remplacent sans jamais se confondre ni se ressembler toujours. Par elle, nous sommes en mesure de créer à chaque instant de nouveaux objets et de développer des horizons inattendus. L'auxiliaire indispensable de cette brillante puissance, qui imite Circé plutôt que la nature et qui est comparée à Protée par Bruno même, c'est la mémoire, *retentiva facultas*, entrepôt toujours ouvert à toutes les voies de la connaissance, magasin incessamment rempli des productions du monde interne comme du monde externe. Assister la mémoire,

[1] Il est clair que Bruno décrit, dans le Ier livre de ce traité (qui en compte trois), non pas tant la raison du philosophe que l'imagination du poète, deux facultés qu'il ne distingue pas assez (Voy. P. II, p. 6, 7). Aussi appelle-t-il parfois cette impérieuse alliée de la mémoire, *spiritum phantasticum*.

c'est donc venir en aide à l'âme tout entière, et Bruno l'essaie dans plusieurs chapitres du *Grand Art*, au moyen d'une suite de dessins symboliques, distingués par des termes usités parmi les lullistes, tels que vestibule, *atrium*, couche, *cubile*, champ, *campus*, cour, *curia*, noms qui doivent signifier, pour ainsi dire, les avenues et les portes de l'esprit, c'est-à-dire nos premières connaissances, nos connaissances les plus répandues, les plus usuelles.

Enfin, dans deux ouvrages publiés après sa mort, Bruno réunit encore les deux extrémités de son lullisme. Dans l'un, espèce de vocabulaire philosophique, intitulé: *Summa terminorum metaphysicorum*, [1] il définit les abstractions les plus hautes et les plus subtiles de sa métaphysique, déduites de la notion d'être ou de substance.[2] Dans l'autre, intitulé *Artificium perorandi*,[3] livre autrefois dicté aux étudiants de Wittemberg, il rassemble et explique les règles de l'art oratoire, les principes de sa rhétorique. Ce qui caractérise également ces écrits posthumes, c'est qu'ils ne sont souvent autre chose qu'un commentaire d'Aristote. Dans l'*Artificium perorandi*, Bruno convient qu'il prend pour guide et propose pour maître d'éloquence le précepteur

[1] SUMMA TERMINORUM METAPHYSICORUM, Marp. 1609. 8°. Une première édition parut en 1595, in-4°, à Zurich. Dans l'édition de Marboug, le traité de Bruno est accompagné de l'opuscule attribué à saint Athanase, *de Definitionibus*, d'un livre de Rod. Goclenius, *Terminorum quorumdam explicatio*, enfin de sept chapitres de saint Thomas d'Aquin, *de Ente et essentia*. Un tel voisinage a dû puissamment recommander l'ouvrage de Bruno dans les universités protestantes [p. 413-517, éd. Gfr.].

[2] C'est pourquoi le titre porte aussi, dans l'édition de Marbourg, *praxis descensus, seu explicatio entis* (émanation, évolution de l'être).

[3] ARTIFICIUM PERORANDI, Frcf. 1612. 8°, avec l'Introduction d'Alstedius (p. 10-21); éd. Gfr. p. 113-179.

d'Alexandre,[1] en même temps qu'il cherche à combler les lacunes que « les codes » de ce dernier lui semblent présenter.[2] Le *Summa terminorum metaphysicorum* a été évidemment conçu sous l'influence d'un retour peut-être involontaire au péripatétisme, de même qu'il a dû servir à Christian Wolff pour l'ordonnance de son *Ontologie*. Le philosophe italien établit, en effet, comme Aristote avait fait au livre V de sa *Métaphysique*,[3] une série de définitions, de distinctions plus réelles que verbales, ou plutôt les significations que recevaient, dans les principales écoles comme dans la doctrine nolaine, les expressions essentielles à la philosophie dite première, πρώτη, *prima*, expressions relatives, tantôt à l'existence, tantôt à la science. Aristote discerne habilement ce qui regarde l'être de ce qui touche le connaître; il s'attache à traiter séparément de la nature fondamentale des choses et de la constitution de l'intelligence ou de l'organisation de la connaissance; aussi n'admet-il que trente notions dans le célèbre catalogue de ses définitions ontologiques. Bruno qui, par système, allie l'être et le savoir,[4] l'objet de la science et le sujet

[1] Ici du moins, il n'y a point lieu de répéter ces paroles de Bayle : « Brunus se figure ridiculement que tout ce qu'il dit s'éloigne des hypothèses des péripatéticiens. »

[2] Ce complément constitue la IIe partie *de Elocutione* (p. 156-178), où Bruno s'efforce d'adapter les préceptes de Lulle à ceux d'Aristote, mais où il soutient aussi que « la grande rhétorique consiste non pas dans les règles, mais dans le génie même des orateurs, *in ipsis oratoribus*. »

[3] Voy. M. F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 111, sqq. M. Ch. Michelet, *Examen critique de la métaphysique d'Aristote*, p. 150, sqq. L'ouvrage de Bruno mériterait aussi le titre que porte le livre V de la *Métaphysique*, περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων, *de iis quæ multifariam dicuntur*, des différentes acceptions des termes philosophiques.

[4] La connaissance, comme la volonté, est, aux yeux de Bruno, une forme d'existence, un état ou une partie de l'être : l'être est le tout, la substance est susceptible de tous les états.

qui sait, compose sa liste de cinquante-deux termes.[1] Ces cinquante-deux déterminations de l'être, *tituli vel nomina*, il les applique successivement à un triple ordre de choses :[2] à Dieu, être qui est; à l'esprit, être qui connaît; à l'amour ou âme du monde, être qui vit. L'être[3] qui, en soi, est unité, constitue, à travers ces trois sphères, une véritable triade.[4] C'est ainsi, à peu près, que le philosophe dont les écoles allemandes ont reçu le premier enseignement systématique, divisa la métaphysique. Suivant Wolff, l'ontologie, étude dont le titre avait été imaginé par le cartésien Clauberg, s'occupe de l'essence et de l'existence de l'être, *de essentia et existentia Entis*;[5] mais ses grandes divisions, ses dispositions fondamentales se retrouvent nécessairement dans l'étude des trois classes d'êtres qui forment l'universalité des existences, Dieu, l'âme, le monde. L'ontologie serait donc la base rationnelle, abstraite et non expéri-

[1] Voici les termes qui, suivant Aristote, méritent d'être rigoureusement précisés : principe, cause, élément, nature, nécessité, unité, être, substance, identité, opposition, priorité et postériorité, puissance, quantité, qualité, relation, perfection, limite, indépendance, disposition, habitude, affection, privation, possession, descendance, partie et tout, mutilation, genre, fausseté, accident.

Les expressions déterminées ou expliquées par Bruno sont les suivantes : substance, vérité, bonté, unité, principe, cause, élément, matière, quantité, qualité, puissance, acte, perfection, connaissance, volonté, relation, action et passion, donner et recevoir (spontanéité et réceptivité), possession, moyen, instrument, fin, contrariété et opposition, intention, conception, nom, ordre, priorité et postériorité, simultanéité, identité, diversité et différence, propriété. genre, espèce, indépendance, dépendance mouvement, limite, nécessité, lieu, temps, situation, comparaison, compréhension, autorité, foi, évidence.

[2] *Applicatio entis; Deus seu mens; Intellectus seu idea; Amor seu anima mundi.*

[3] Voy. sur cet ὂν ou τι, TENNEMANN, *Système de la philos. platon.*, II, p. 291 (en allem.).

[4] P. 495, éd. Gfr.

[5] Voy. *Philosophia prima, sive* ONTOLOGIA, Frcf. 4°. 1730. Sect. II.

mentale, de la théologie, de la psychologie et de la cosmologie. Nul n'ignore quelle fortune a faite cette manière de partager la haute science, même après la révolution opérée par Kant, et non-seulement en Allemagne, mais en Europe.[1] Personne ne s'est aperçu qu'elle avait été préparée par un ouvrage de Bruno, plusieurs fois imprimé dans le nord, entre autres à Marbourg, plus d'un siècle avant que l'éminent disciple de Leibnitz vînt implorer la protection du landgrave de Hesse.[2]

Concluons, après cette rapide analyse des écrits où Bruno cherche vainement à rajeunir le lullisme, qu'on a eu tort de nommer ces écrits les ouvrages *exotériques* de Bruno, son enseignement public, et de les opposer aux volumes consacrés à sa cosmologie, à sa théologie, volumes considérés en ce cas comme ses ouvrages *ésotériques*, comme sa doctrine secrète et réservée aux seuls initiés, c'est-à-dire à quelques disciples jusqu'à présent inconnus. Le lullisme qu'Adelung appelle, avec quelque apparence de raison, la marotte du Nolain,[3] n'est jamais entièrement séparé de la métaphysique de

[1] De nos jours encore on trouve, dans la plupart des livres élémentaires des métaphysiciens allemands, cette même division et souvent les mêmes définitions. Les notions qu'on y détermine ordinairement sont celles-ci : chose, possible et impossible, nécessaire et contingent, essence, matière et forme, existence et réalité, espace et temps, substance et accident, fondement et fondé, cause et effet, force et action mutuelle, quantité, qualité, unité, vérité, perfection, fini et infini ou absolu.

[2] Voy. P. I, p. 364. P. II, p. 130, note 2.

[3] Le terme de *marotte* est une preuve de modération chez un auteur du XVIII[e] siècle, où le *schématisme* de Lulle, comme Kant s'exprime, était généralement appelé le *nullisme*.

> Dum lapidem quæris, Lulli, quem quærere nulli
> Profuit, haud Lullus, sed mihi Nullus eris.
>
> CAR. UTENHOVIUS.

Bruno, ni de sa physique ou de sa morale : il est l'introduction des diverses parties de son système, leur enveloppe, leur cortége et parfois leur écueil. Dans les traités dont nous venons d'extraire les passages qui nous ont semblé les plus intéressants ou les plus caractéristiques, c'est le lullisme qui prédomine ; mais il y sert en même temps à exposer les opinions de Bruno sur le monde, sur l'homme et sur Dieu. Il nous reste encore à décrire deux productions où ces opinions apparaissent en quelque sorte sur le premier plan, et où le lullisme ne se trouve qu'en sous-ordre.

---

## 5.

### DE MINIMO, DE MAXIMO.

### A.

Ces deux écrits qui passent depuis longtems [1] pour une des sources du système de Leibnitz, mais qui attestent plus visiblement l'influence avouée du cardinal Cusa, [2] se tiennent comme les moitiés d'un tout. Ils ont été publiés la même année, ils sont composés en vers héroïques d'une facture qui accuse la précipitation et même un dédain choquant des règles de la prosodie ; ils sont divisés en chapitres rhythmés dont chacun est suivi

[1] Voy. P. I, p. 268. On sait que Fermat s'occupait aussi de *minimis* et *maximis*.

[2] Nic. Cusanus, *de docta Ignorantia*, l. I, c. 1-3.

d'un commentaire en prose; ils présentent enfin un mélange, plus singulier qu'agréable, d'abstractions raffinées et d'élans poétiques, [1] où la métaphysique se confond tour à tour avec les mathématiques, la physique, la dialectique, et répand en même temps sur ces diverses branches du savoir les douces teintes du sentiment religieux. Dans l'un et l'autre poème se rencontrent maints passages peut-être impossibles à analyser, et si difficiles à comprendre que Brucker les juge plus obscurs que la noire nuit, *atra nocte obscuriores*. Les annotations, comme le texte, sont déparées par de nombreuses fautes de goût. L'auteur joue sans cesse non-seulement sur certaines expressions, mais sur les figures géométriques, la ligne, l'angle, le triangle, le cercle, sur leurs propriétés apparentes ou occultes, sur les nombres et leurs qualités. Il transporte, par l'allé-

[1] Dès le début, par exemple, l'invocation au flambeau de la nature et de la vie, au soleil :

> « O tu qui flammas mortali in corde perennes
> » Succendis, pectusque meum consurgere tanto
> » Lumine jussisti tantoque calescere ab igne, etc. »
>
> (*De Exist. minimi*, v. 14, sqq.)

Dans ces lignes, ainsi qu'au chap. II, l. 1, où l'auteur parle également de la tâche qu'il s'est proposée :

> « At mihi sufficit rerum pro pondere lucem
> » Adpetere, et templum solido ex adamante futurum
> » Erigere in seclum,... etc. »

on rencontre des sentiments qui rappellent ceux dont Ronsard, « en un transport d'amour platonique et séraphique, » laissa un noble témoignage dans la strophe suivante :

> « Je veux brûler, pour m'élever aux cieux,
> » Tout l'imparfait de mon écorce humaine,
> » M'éternisant comme le fils d'Alcmène,
> » Qui tout en feu s'assit entre les dieux. »

Voy. aussi P. I, p. 214, sq.

gorie et la kabbale, ces notions qui sont la base de la plus rigoureuse des sciences, à la morale aussi bien qu'à la philosophie spéculative. La mythologie vient en aide à ses hypothèses et à ses hymnes; là où elle n'est pas employée à prouver,[1] elle sert à embellir, à varier. L'érudition lui prodigue ses richesses, surtout alors qu'il passe en revue les opinions philosophiques des anciens.[2] L'histoire des mathématiques est mise à profit d'une façon originale; Euclide[3] est invoqué et Copernic loué avec une vive admiration; les mathématiques elles-mêmes sont exaltées comme le symbole le plus précis de la nature divine, comme la connaissance la plus pure et la plus certaine, comme la science la plus analogue à la science de Dieu.[4] Ajoutez à cet enthousiasme de poète et de savant la verve du polémiste, le langage passionné de l'anti-scolastique, « ennemi de ces grammairiens qui ont inondé d'un déluge de mots stériles l'empire de la

[1] On lit dans l'*Odyssée* que les dieux dînent chez les Ethiopiens. Bruno imagine qu'il faut entendre par Ethiopiens les planètes opaques et les substances aquatiques; par dieux, les étoiles brillantes et les substances ignées (*de Monade*, p. 160).

[2] Les opinions de Pythagore et des Eléates reçoivent souvent une application ingénieuse. Voy., par ex., *de Monade*, l. I, ch. 6-8, où sont examinées les hypothèses touchant l'espace, *de Locatione*.

[3] *De Minimo*, p. 104 :

« Hic ego te Euclidem appello, tua respice fata,
» Respice quos habeat autores principiorum
» Qui doctè usque adeo canones submultiplicerunt. »

*De Innumerabilibus*, p. 327 :

« Hic ego te appello, veneranda prædite mente,
» Ingenium cujus obscuri infamia secli
» Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
» Murmure stultorum, generose Copernice, etc. »

[4] « *Sic è mathematicis ad profundiorum naturalium speculationem, et diviniorum contemplationem adspiramus* » (*de Minimo*, p. 134).

philosophie, et qui menacent de renverser le temple de la sagesse.»[1] Ajoutez-y encore le zèle du partisan de l'unité absolue, appliqué à accorder les monades avec les atomes, à concilier Platon, Pythagore, « l'aïeul de Samos, *Samius parens*, » avec Démocrite, avec Epicure,[2] avec le « profond et docte Lucrèce ; « vous concevrez comment, dans ces ouvrages aussi, la sagacité, la pénétration, le jugement, une vaste instruction, une imagination brillante, un talent exercé peuvent tourner à la subtilité, au vague, à une mystique exaltation, aux plus bizarres caprices, et souvent se perdre dans des recherches puériles et dans un orgueil frivole.[3] *Theatrum phantasiarum*, dit, et non sans regret, le « bénévole » Heumann.

Toutefois, le sujet de ces écrits est clair et a été nettement indiqué par l'auteur lui-même, qui les envisageait comme une trilogie métaphysique. Trois titres distincts, savoir : I, *de Minimo*, *Magno et Mensura*, II, *de Monade*, *Numero et Figura*, III, *de Immenso, Innumerabilibus et Infigurabili Universo*, tels sont les termes par lequels Bruno désigne l'objet éternel des mathématiques. Les mathématiques, et avec elles toute la science hnmaine, partent de ce qu'il y a de moins grand, le

[1] *De Min.*, l. I, v. 128, sq.; *de Mon.* p. 399. Rappelons que Bruno comprenait sous le titre de grammairien, titre si noblement porté dans l'antiquité, à la fois les péripatéticiens de l'Ecole et les critiques qui le gourmandaient ou le raillaient sur ses solécismes et ses barbarismes.

[2] Il consacre à Leucippe un de ses *campi*, à Démocrite une de ses *areæ*; il donne au lecteur ce conseil :

Altam
Accipito docti rationem mente Lucreti (*de Min.*, p. 37).

[3] *Act philos.*, P. IX, p. 437. Heumann applique aussi à Bruno (p. 899) ce mot connu : « *Habet ingenium ut octo*, *eloquentiam ut quinque*, *judicium ut duo*, c'est-à-dire, il possède quatre fois plus d'imagination que de bon sens.»

*Minimum* ou le point, l'unité ou la *Monade*, chose incommensurable et indivisible, en vertu de sa nature autant que par sa petitesse; de là elles passent aux grandeurs mesurables et décomposables, à l'ordre des choses déterminées et limitées, aux nombres et aux figures; enfin elles s'élèvent à ce qui est incommensurable à force de grandeur, à ce qui est sans nombre, sans figure, à l'immensité de l'univers. L'infiniment petit, d'une part, l'infiniment grand, de l'autre, et entre ces deux extrémités les grandeurs finies, comparatives, relatives, c'est-à-dire celles qui tiennent de l'infini, soit par leur exiguité, soit par leur extension, voilà pour Bruno les trois degrés de l'échelle encyclopédique, *triplex ordo scalæ Encyclopædiæ;* voilà le résumé des premiers principes que la nature révèle, que la raison contemple et que Dieu maintient de tous côtés; [1] voilà la vue qui, dit Bruno, nous explique l'unité des Etats du monde, *mundorum respublicas*, cette monarchie sans bornes qui obéit à un maître infini, *sine fine regni quod infinito gubernatori subest*. Ni les sens, ni les mots, ni les choses; ni ce qui est composé, ni ce qui est abstrait, ni ce qui est simple; [2] ni ce qui est physique, ni ce qui est mathématique, ni ce qui est divin; ni les corps, ni les ombres, ni les âmes: rien n'est inintelligible pour qui sait ainsi apprécier le petit, le grand et l'immense. L'immense, le grand, le petit ne sont, en effet, que trois manières dont l'être se manifeste, l'être qui sous toutes les formes, à travers tous les modes d'existence, de-

[1] *« Natura significat, ratio contemplatur, Deus in omnibus operatur. »*
[2] *Sensus, verba, res... Simplicia, abstracta, composita.*

meure un et identique, la substance même des choses, ici enveloppée et concentrée, là développée et dilatée, toujours immuable et toujours susceptible des changements les plus variés et d'apparences d'une multiplicité inconcevable.[1]

Le *Minimum* n'est donc pas seulement l'extrême petitesse, le monde microscopique, *un monde d'insectes sur un fraisier*, comme disait Bernardin de Saint-Pierre; c'est l'extrême grandeur en germe, c'est le tout en abrégé, c'est le point, l'atome,[2] l'unité, la force minime, l'invisible *substratum* des objets visibles, l'insaisissable fondement des objets, tant matériels que spirituels, et en particulier du *Maximum*. Le *Minimum*, c'est le *Maximum* réduit et en quelque sorte renversé; le *Maximum*, c'est le *Minimum* épandu, épanoui, exhaussé, indéfiniment amplifié. L'un touche et ressemble à l'autre, comme le grain de sable touche au soleil, comme la goutte d'eau ressemble à l'Océan. L'un renferme et reproduit l'autre, l'un c'est l'autre à une puissance opposée, l'un sert alternativement à l'autre soit de premier principe et d'origine, soit de fin et de conséquence dernière. Le *Minimum* doit se confondre avec le *Maximum*, sinon s'y abîmer; sans le *Minimum* point de *Maximum*; sans lui, absolument rien.

[1] *De Monade*, præf.

[2] Bruno emploie le mot d'atome dans une acception particulière. Il ne croit pas plus qu'Epicure à la divisibilité infinie, mais il n'admet pas cependant les corpuscules minimes dans le sens des épicuriens. A ses yeux, le corpuscule, l'atome, est la force primitive, le germe en quelque sorte créateur, la substance productrice des choses, cette parcelle de l'essence divine qui est nécessairement à la base de toute existence réelle. Voilà comment il concilie la doctrine atomistique avec l'école dynamique.

La connaissance du *Minimum* est donc le point de départ et d'appui des sciences physiques, autant que des sciences mathématiques. Les unes s'attachent à connaître les atomes des corps et leurs forces, les éléments et leurs propriétés. Les autres étudient les dimensions des corps, les formes de l'espace, les vicissitudes du mouvement, tout ce qui concerne l'étendue et la durée des corps.[1] Les unes et les autres sont forcées d'admettre l'existence d'une monade, d'une unité,[2] non plus physique ni mathématique, mais essentiellement métaphysique et divine.[3] L'unité de ces diverses unités, le centre de ces points, le foyer de ces atomes, la monade des monades, c'est l'être des êtres, c'est le *Minimum*. Grâce à cet être suprême, non-seulement tout est un, mais tout existe. Si Dieu, *Optimus Maximus*, est ce *Minimum*, il est aussi le *Maximum*; ou plutôt il n'est ni l'un ni l'autre, parce qu'il n'y a ni l'un ni l'autre, parce qu'il y a seulement ce qui est, parce que l'être n'est ni grand ni petit, ni fort ni faible, ni simple ni multiple, mais est tout ce qui peut être. Néanmoins, en tant que substance des substances, en tant qu'essence des êtres, en tant que cause et condition de toutes choses, la Divinité peut être appelée le *Minimum* ou la *Monade* par excellence.[4]

[1] « *Nunc quidem in numeris atque mensuris mathematicè, aliàsque in rerum elementis physicè, iterùmque in ideali supràque mundana quadam prolifica luce metaphysicè speculamur* » (*de Min.*, p. 133).

[2] « *Minimum potentissimum est omnium, quippe quod omne momentum, numerum, magnitudinem claudit atque virtutem,* » p. 16.

[3] « *In Minimo sunt maxima quæque,* » p. 109. Il faut remarquer, en effet, que le *Minimum* est une puissance positivement immatérielle. Voy. l. I, c. 2 et 3.

[4] « *Hinc Optimus Maximus, substantiarum substantia et entitas, qua entia sunt, Monadis nomine celebratur* » (*de Min.*, p. 10).

Le mot de ***Minimum*** ayant une acception si large, est-il surprenant que Bruno lui reconnaisse tant d'attributs et d'effets ? Etant le point véritable, le ***Minimum*** n'est pas uniquement principe de la ligne, de la surface et du corps; étant un point vivant, il n'est pas uniquement la molécule radicale du corps, son embryon, sa première et principale propriété, sa forme et comme l'âme de son développement; le ***Minimum*** a cinquante autres attributions dont les plus marquantes sont indiquées dans l'endroit suivant : [1]

« .......... Minimum substantia rerum est,
Atque id idem tandem opperies super omnia magnum.
Hinc monas, hinc atomus, totusque hinc undique fusus
Spiritus, in nulla consistens mole suisque
Omnia constituens signis, essentia tota,
Si res inspicias, hoc tandem est, materiesque;
Quandoquidem Minimum sic integrat omnia, ipsum
Ni substernatur, reliquorum non siet hilum.
Esto nulla monas, numerorum non erit ullus :
Namque ea constituit species, statuens genus omne.
Quo circa in cunctis primum est fundamen, ut unde
Et Deus, et natura parens, arsque explicat alte
Quod super omne genus perstat, quod et in genere omni est.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Sic nihilo variat rerum substantia, nempe
Prorsum immortalis, quam nulla potentia gignit
Nullaque corrumpit, lœdit, tenuatque nec auget :
Verum hac gignuntur genita, et solvuntur in ipsam,

[1] C'est à dessein que nous multiplierons les extraits de ces deux ouvrages, dont J. Vogt a eu raison de dire : « Parmi les écrits si rares de Jordano Bruno, ceux-là sont les plus rares, *Jordani Bruni scripta inter rariora rarissima esse nemo nescit* » (*Catal. libr. rarior.*, p. 139, 151).

**Ex hac augentur crescentia, deficiuntque**
**Hanc tenuata suas metas quæ ortusque revisunt. »** [1]

L'ouvrage même *de Minimo* se compose de cinq livres. Dans le premier, on prouve l'existence du *Minimum*. Dans le second, on déroule une suite d'aperçus spéculatifs, auxquels l'idée du *Minimum* donne naissance. Dans le troisième, on essaie de montrer de quelle manière le *Minimum* se découvre. Dans le quatrième, on déduit du *Minimum* les principes qui régissent la mesure et la figure, la géométrie. Dans le cinquième, on marque les rapports de la géométrie avec le *Minimum*.[2]

Si le *Minimum* est comparable au point, il l'est surtout au point générateur du cercle, au centre. Le cercle, la sphère n'est rien qu'un centre qui se répand et se déploie, comme le centre n'est autre chose qu'un cercle qui se ramasse et se replie sur lui-même : deux formes, deux mouvements qui font voir l'identité de la puissance et de l'acte, l'accord de la virtualité et de la réalité.[3] De là, au livre I, l'exposé de l'opinion que tout suit une marche circulaire, *omnia quodam modo circuire et circulum imitari*,[4]

[1] *De Min.*, l. I, c. 2.

[2] L. I, *de Minimi existentia*. L. II, *Contemplationes ex Minimo*. L. III, *Inventio Minimi*. L. IV, *de Principiis mensuræ ac figuræ*. L. V, *de Mensura*. Ce dernier livre se partage en trois sections : *a*) *de Mensura*, *b*) *de Angulo*, *c*) *de Triangulo*. Nous ne connaissons qu'une seule version du *de Minimo*, excellente, à la vérité, mais bornée à quelques fragments : elle est, en vers allemands, de M. FRÉDÉRIC SCHLOSSER (Daub u. Creuzer's *Studien*, T. VI, P. II, p. 446-466).

[3] « Nunc minimus cyclus centrum est, ejusque subinde
» Quod medium potis est acies attingere visus, » p. 41.

[4] « Inde nota ut vires quæcumque et corpora cuncta
» Sphæræ dant specimen, cycli sphæra, istaque centri.
» Nam nihil est cyclus præter spectabile centrum,
» Et sine fine globus, nihil est nisi centrum ubique.

opinion qui ne diffère guère de celle-ci, que le centre de l'univers est partout et sa circonférence nulle part. Dans ce même livre le *Minimum*, tel qu'il apparaît aux sens, est distingué du *Minimum* entièrement simple ou absolu; [1] l'indéfini est distingué de l'infini. [2] Le lecteur est prémuni contre la confusion du *Minimum* avec la limite, *terminus*.[3] Partout où il se trouve une suite de degrés, un développement, *in omni genere graduato*, il y a du *Minimum*.

Le cercle occupe encore une place considérable dans le livre II. Le véritable cercle, dit l'auteur, n'est pas plus sensible que le point; il est impossible de rencontrer dans le monde matériel un cercle complet, parfait; et néanmoins ce sont les sens qui nous procurent la première notion du cercle. [4] Quoique le *Minimum* soit

» Quare hic simpliciter centrum est, minimumque per omne
» Totum se fundens, verum, unum, semper in omni
» Omneque compositum in minimum revocabitur ut sit:
» Quandoquidem minimum naturæ, quamlibet ampli
» Sensibilis claudit vires, atque explicat altè, etc. » (l. I, c. 4.)

[1] *Minimum ad sensum, — Minimum simpliciter seu Naturæ*, l. I, c. 9.

[2] « Terminorum item atque partium mutuò se consequentium potentiam non è natura infinitam, sed ex instituto, vel casu, vel etiam natura indefinitam. Ad praxin quippe nostram adeo usque termini atque partes sunt indefinitæ, etc., » p. 94.

[3] « Ast Minimum prima est, non est pars terminus ulla —
» At Minimum dici cujus nec pars datur una,
» Quod neque pars una est, » — p. 43.

[4] « *Circulum verum non esse sensibilem,* » c. 2. — « *Sensitivæ externæque potentiæ est primò circulum apprehendere,* » c. 3.

« Definit cyclum tantum mens. Porro figura
» Illius exterior tantummodo sensibus apta est,
» Quantum aptanda venit; constans quapropter eorum
» Objectum reputanda magis. Nam deinde per umbram
» Phantasiæ capere est, condensas perque tenebras, » p. 57.

« Quapropter circus consistens partibus æquis
» Omnino cunctis, pariter centroque relatis,
» Nulla est natura, nulla est fabrefactilis arte, » — c. 4.

un, il est infiniment varié dans ses manifestations. [1] La matière est incapable de produire deux figures, deux lignes en tout égales ou semblables. [2] Tout ce qui est créé, tout ce qui vit, *facta*, ne cesse de se mouvoir, de flotter, de changer, de monter et de descendre. Tout semble couler comme les ondes d'un fleuve, et subir, comme la mer, l'alternative régulière du flux et du reflux. [3] Malgré cette mutabilité universelle, malgré ces transformations, ces transmigrations, ces transsubstantiations, il y a permanence et identité pour la substance intelligente : [4] le caractère distinctif de l'âme, c'est l'unité,

[1] « Quandoquidem nihil est sincerum, par, simile, unum
» Vel sibi vel reliquo toto, vel parte profecto, etc., » p. 62.

[2] « *Duas figuras vel lineas in materia omnino æquales ostendere, vel bis eandem repetere, est impossibile,* » c. 5.

« Non manus aut sensus bis partes accipit æquas.
» Non hominem invenies bis pensum ponderis esse
» Unius, præterquam crassa lance probatum, etc. »

[3] « . . . Quando neque partibus iisdem
» Temporis instanti elapsó consistet idipsum
» Quod certis constat de finibu', cuique peramplus
» Terminus haud atomus præscribitur, at quoque partes
» Ejus continuo fluxu effluxuque feruntur.
» Non iisdem numeris gyrum pertingitur illis
» Queis semel attactus fuerat, veluti nec eundem
» Bis repetes fontem quoque tu non unus et idem,
» Lampadis ut flammam neque cernere quibis eandem;
» Scilicet hæc sensu fluitat velocior omni,
» Et raptim resoluta volat spergenda per auras
» In fumum conversa, licet consistere in uno
» Credatur vultu, et interdum fixa manere, » p. 69, 70.

[4] « Ergo ut compostum substantia corporis esse
» Te facit in certis numeris spectabile, sane
» Non unquam poteris bis dicier unus et idem.
» Adde quod et velut in rebus non comperit actu
» Simpliciter minimum certo in genere esse,
» Non autem abstractim minimum Logica atque Mathesis
» Edocet, id si sic, addo, Neque maximum unquam,
» Simpliciter quisquam poterit finire, nec ullum

l'indivisibilité, et par suite l'incorruptibilité, privilége unique qu'elle tient de l'âme des âmes, de Dieu même.[1] Aussi faut-il se garder, lorsqu'on juge des choses de Dieu et de l'âme, d'en croire les sens et de suivre l'habitude du corps.[2]

Le chapitre le plus intéressant du livre III a pour but d'établir qu'une méthode saine et vraie est en état de déduire toute la science d'un petit nombre de vérités évidentes, *doctrinam veram ex paucis et claris-*

» Simpliciter medium est æque ad extrema relatum,
» Nam nullum vere est, si eternis non siet unum, » p. 70.

« Ergo atomam tantum naturam dixeris esse
» Perpetuo, cujus nulla, aut propria una figura est.
» Ergo natura est animi divina reperta,
» Quam non alteritas, non passio conficit ulla,
» Quæque ut sub fato est obnoxia, compositique
» In partem veniens, momento vix manet uno
» Sorte affecta pari, numeri uno ordine perstat.
» . . . . . . . . . . . . . . . . .
» Quotquot enim fiunt, mutantur, lapsa ruuntque
» Continuè ad aliud atque aliud, non entia credes.
» Atqui naturam in specie meditando perenni
» Unam cui conformari, servareque temet
» Consimilem debes, consortem te esse deorum
» Comperies vitæ : et dices substantia nostra hæc, » p. 73.

[1] « Suprema anima est animus animorum, Deus, spiritus unus omnia replens totus, ordinator supra et extra omnem ordinem, ideo super omnia magnificandus deorum vocibus et encomiis, nulli deorum, mundorum, animorumve nominabilis, effabilis, comprensibilis, à propria tantum unica simplicissimaque infinitate (non comprensibilis inquam) sed exæquabilis, » p. 74.

[2] « Non minus hic falso fidei fundamine sensus
» Imbuit insanos, primis suetudine ab annis,
» Quam sanctus habet ille Dei sub voce professus.
» Non minus hic gestit tamquam pro lumine adepto,
» Quam pro sepositis graves agit ille tenebris.
» . . . . . . . . . . . . . . . . .
» . . Tamquam magis alto lumine clarus,
» Didicit infœlix lucemque oculosque negare;
» Credere naturam pedibus sophiamque subesse;
» De genere hoc hominum facile quisquam venit ultrò
» Doctrinæ indoctæ adstipulator credulus, ut cui
» Naturæ voces faciant miracula, nec ampli

*simis omnia concludere.*[1] Au nombre des vérités de ce genre Bruno met celle-ci : « Toute grandeur sort du *Minimum* et se résout dans le *Minimum*, *ex Minimo crescit et in Minimum omnis magnitudo extenuatur.*»[2]

Au livre IV, on remarque une description de la manière dont la monade se développe et se multiplie, dont elle devient petit nombre, puis grand nombre, enfin nombre innombrable et immensité.[3] Le rapport d'iden-

» Cycli arcus umquam ad plana exæquanda propinquet.
» Usque adeo absurdum quod mens conceperat ante
» Invalet, et sensus qui ex toto cessit in aures;
» Ut manifesta neget queis convincatur et hisce
» Utatur mediis, quibus ignorautia totam
» Naturæ lucem extinguat, etc., » p. 94.

[1] P. 97, sq.

[2] P. 99, sq.

[3] « *Progressio à Monade ad pauca, inde ad plurima, usque ad innumera et immensum*, » c. I, p. 130, sq.

« Et monadem in Tetrade, et Tetradem in monade extulit olim
» Pythagoras Samius Latiæ telluris alumnus,
» Qui Monadem in Diadem, Diadem in Triadem, Triademque
» In Tetradem docuit migrantem. Hanc denique finem
» Et numerum rerum dixit momentaque habere.
» Nam per se primò est minimum, quo deinde fluente
» Prima Dias sequitur : quia linea recta duobus
» Finibus inclusa obliquo prior ordine gyro est.
» . . . . . . . . . . . . . . . .
» Adde ut ipsa Monas, Dias et Trias, et Tetras omne
» Principium referunt. Monas est nempe omnibus id quod
» Præpositum est simplex, cui par primum, hinc Dias adstat,
» Hinc Trias est impar primum, sequiturque deinde
» Compositum ex istis referens Tetras, etc. »

Dans l'annotation (p. 132), on lit : « *Universum Xenophani metaphysico unum, unicum, absolutum; Parmenidi ejusdem discipulo à divinitate ad naturam, et à natura ad naturalia descendenti, rursumque à naturalibus, per naturam in divinam speculationem contendenti triplex definitur, in effectu, typo, archetypo. Seu materialiter, formaliter, efficienter. Vel explicatim, complicatim, summatim. Nempe in numero, in ordine, in monade. Scilicet per singula, per omnia, per solum. Ubi primo modo est universum Subsistenter, secundo Consistenter, tertio Existenter. Primo item Mobiliter, secundo Stabiliter, tertio Immobiliter.*» Est-il besoin de rappeler la similitude de ces « triplicités » avec la théorie de Fichte sur la thèse, l'antithèse et la synthèse, et surtout avec la division de Hégel, en En-soi, Pour-soi, En et Pour-soi?

tité qui semble exister entre ces phases de la monade, entre ces évolutions du *Minimum*, est désigné par un terme devenu célèbre depuis dans l'école de Schelling, le terme d'indifférence, *indifferentia oppositorum omnium*.[1] Cette harmonie fondamentale des choses se retrouve nécessairement en géométrie, où la ligne, le triangle et le cercle se confondent aux yeux de quiconque sait s'élever à la coïncidence des dimensions, *coïncidentia dimensionum*,[2] c'est-à-dire à la vertu interne du point. Ces trois figures, savoir, la ligne droite, le triangle et le cercle, impliquent et expliquent tous les objets représentables; et pour les illustrer, Bruno nomme l'une Apollon, l'autre Minerve, la troisième Vénus, et donne à chacune un empire et une cour, *atrium*.[3] Une série de définitions,[4] d'axiomes[5] et de

[1] Voy. SCHELLING, *Neue Zeitschrift für spekulative Physik.*, T. I, P. II, p. 30, sqq... *Indifferenzpunkt*. — L'expression favorite de Bruno est coïncidence, *coïncidenza*. Ici même, *de Minimo*, p. 132, sq., il emploie de préférence ce dernier terme, et renvoie aux dialogues *de la Causa*, où cette théorie est plus amplement exposée.

[2] P. 132, sq.

[3] C. 2-5:

« Sunt tres principiò archetypi quorum in facie omnis
» Momenti norma est, mensuræque atque figuræ.
» Do primam Phœbo, quadratque secunda Minervæ,
» Tertiaque Veneris. Siquidem propriumque sigillum
» Agnoscunt harum in vultu et secreta profundo. »

Cés trois figures, ces trois divinités représentent en même temps les trois idées fondamentales, le bien, le vrai, le beau. Dans l'*Oratio valedictoria*, la place d'Apollon est prise par Junon. Voyez P. II, p. 246.

[4] Par exemple, la définition du *Minimum* : « *Est Minimum cujus pars nulla est, prima quod est pars;* » celle de l'*atome* :

« Est atomus Minimum longum, latum atque profundum
» Corporis, et potis est pars esse ac terminus ipsa. »

[5] Les axiomes sont récités par douze personnages, tels qu'Oreste, Pylade, Aminte, Hermès, Périclès, Jason, Zoroastre. Voici quelques exemples :

« Uni una est ratio, similis simili, æquo coæquo,
» Opposito opposita, inverso inversa, inquit Orestes, » p. 148.

théorèmes relatifs au *Minimum*, termine le livre IV.

Au livre V qui traite de la Mesure, on rencontre plus d'interprétations allégoriques, plus de jeux d'esprit que dans les livres précédents. Le dernier chapitre est consacré à ce que l'auteur intitule l'écriture occulte, *occulta scriptura*, cette écriture intérieure que l'art de Lulle prétend perfectionner. Digressions de tout genre, excursions dans le champ de l'astronomie, qui est l'extrême développement du *Minimum*, allusions à la réforme morale des astres proposée dans le *Spaccio*, le tout entremêlé de pensées ingénieuses et de brillants traits d'érudition, mais aussi de chimères étranges et d'absurdes rapprochements : voilà ce qui abonde ici. Peut-être un seul point mérite-t-il d'être cité ; c'est l'amplification de l'idée que la ligne droite est le type de la vérité, *veritatis archetypus*, parce que la vérité est toujours simple, *simplex veritas*, *falsitas vero multiplex*. [1]

Remarquons néanmoins, en finissant cette revue, la tendance de Bruno à rendre applicables ces *con-*

« Si pariter duo sunt reliquo sic, talia, tanta :
» Inter se pariter sic, talia, tanta, Pericles. »
« In seriem certam quæcumque proportio certa
» Digerit, ex binis noscuntur per Zoroastrem, » p. 149.

[1] « O quanta est veri et ô recti quanta potestas !
» Ut nihilum surgat citius, nihil exoriatur
» Ocius, ut nectat proprio primordia fini.
» Sic brevior tanto est gemina inter puncta litura,
» Quò proprior rectæ accedit. . . . . . . .
» . . . Sic et verum sanctumque bonumque
» Partibus è cunctis metam conspirat in unam
» Perpetuò, sensusque est illius unius unus.
» Quapropter numeris dispersum materiaque
» Dixit Anaximenes vanum nihilumque. Melisso
» Parmenidique placet tantum unum dicere verum. »
C. I, p. 159, sq.

*templationes*, à faire appel à l'expérience et à la pratique : *excursiones ad praxim*. Tels sont les passages où il nous recommande un doute moderé,[1] où il nous exhorte à marcher en avant avec ordre et suite, d'un pas mesuré,[2] où il nous engage à écarter les préjugés qui encombrent les abords de la science avant de songer à élever l édifice de la vérité, où il détermine les relations des sens avec l'entendement et la raison,[3] où il établit que les sens ne peuvent nous tromper tant que nous nous bornons à les interroger sur les objets auxquels ils correspondent,[4] où il cherche à faire voir que l'âme est le principe qui anime non-seulement la substance spirituelle, mais le corps, et qu'elle constitue en quelque sorte l'architecte même

[1] « *Qui philosophari concupiscit, de omnibus principio dubitans, non prius de altera contradictionis parte definiat quam altercantes audierit, et rationibus bene perspectis atque collatis*, etc., » L. I, c. 2.

[2] « Quapropter gradibus certis atque ordine certo
» Est opus : ac primum falsi fundamina prima
» Tollantur quæ naturai extinguere lucem
» Suerunt, et clarum rationis rumpere cursum, » l. I, c. 4.

« *Ut autem ad veritatis receptionem melius ingenia disponantur, a demolitione fundamentorum falsitatis est progrediendum*, » p. 20.

[3] « Sensus est oculus, in carcere tenebrarum, rerum colores et superficiem, veluti per cancellos et foramina, prospiciens. Ratio, tanquam per fenestram lumen a sole derivans et ad solem repercussum, quemadmodum in corpore lunæ speculatur. Intellectus in aperto, et quasi ex alta specula undique oculos super omnem particularitatem, turbam et confusionem in universo, et distinctione specierum, ipsum præfulgentem solem speculatur... Ratio se facile in mentem attolleret, nisi variorum affectuum in oceano fluctuans distraheretur : quando natura comparatum est, ut diversis animæ facultatibus ad totidem opera et effectus variis operationibus et actibus accingatur et expediatur, » l. I, c. 2.

[4] « Non ullus est qui fallat fallaturve sensus, quandoquidem semper de proprio objecto pro suo modulo, qui propria, vera et unica est mensura, dijudicat. Sensibilia vera sunt, non juxta communem aliquam et universalem mensuram, sed juxta homogeneam, particularem, propriam, mutabilem atque variabilem mensuram, » l. II, c. 4.

du corps, *spiritum architectum*, [1] où il proclame enfin avec chaleur le caractère ineffaçable, le trait le plus saillant de cette âme, son absolue simplicité, sa substantialité indestructible, son immatérialité, et par conséquent son immortalité. [2]

---

B.

Le volume qu'il nous reste encore à faire connaître, se compose de deux ouvrages; mais il est permis de le désigner par un seul et même titre, *de Maximo*. [3] Il était considéré au XVII[e] siècle, dans le pays où il avait été publié, comme la production la plus importante de Bruno. On vit, en 1690, J.-J. Zimmermann, un des plus fougueux admirateurs du philosophe italien, [4] dédier un remarquable écrit, *Scriptura Sancta Copernicans*, au duc Rodolphe-Auguste de Brunswick, unique-

[1] L. I, c. 3. Ce *Spiritus architectus* est ce que J.-B. VAN HELMONT a depuis appelé *Archæus* (voy. *Arch. fab.*, p. 40, 41. *Magn. oportet*, p. 150, 151). Cet esprit vital se répand du cœur dans le corps entier. L'âme est le point central de la personne. « *Nativitas ergo est expansio centri, vita est consistentia sphæræ, mors est contractio in centrum*, » p. 13. Par cette théorie, Bruno fut le précurseur, non-seulement des Van-Helmonts, mais de Stahl, auteur de l'hypothèse de l'*animisme*.

[2] Ce traité contient plusieurs pages où l'immortalité personnelle est enseignée dans l'esprit de Platon; mais il offre aussi plusieurs traces de la métempsychose, du *transitus* des pythagoriciens, par ex. l. I, c. 3, 4.

[3] « *De Monade, numero et figura*, » p. 1-145; « *de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis libri octo*, » p. 147-655. Ce volume est dédié, comme le précédent, au duc Henri-Jules, et de même rempli de gravures sur bois, *schemata*, c'est-à-dire de dessins fantastiques.

[4] Voy. P. I, p. 274.

ment afin de décider ce prince à faire réimprimer le *de Maximo*, « ce livre si profond et si savant, si ingénieux » et si judicieux, si plein d'un feu subtil, si fidèle à » peindre la nature, et placé d'ailleurs sous le patronage » du duc Henri-Jules de Brunswick. »

L'auteur de ces lignes connaissait le livre qu'il vantait avec un entraînement si sincère, non point par lui-même, mais par les extraits et les éloges qu'en avait faits un disciple de Jacob Bœhme, Abraham de Franckenberg, gentilhomme silésien, connu par un ouvrage intitulé l'Œil stellaire, *Oculus sidereus*. Huit ans plus tard, en 1698, parut le *Cosmotheoros* de Huygens, description conjecturale, quelquefois paradoxale, de la constitution physique des mondes et de leurs habitants, [1] discussion plus souvent audacieuse que scientifique de questions qui seront toujours inaccessibles à l'homme, mais que la main légère et discrète de Fontenelle a su, pour ainsi dire, populariser dans ses gracieux *Entretiens sur la pluralité des mondes.*[2] Ce délassement d'un homme de génie, de celui que Newton appelait *summum Hugenium*, a été considéré au XVIII[e] siècle, sous plusieurs rapports, comme un écho du livre

[1] Le titre de cet écrit rappelle celui de la dernière production de M. A. de Humboldt, chef-d'œuvre tout récent encore et déjà célèbre, le *Cosmos*. Le *Cosmotheoros* est au *Cosmos* ce que l'alchimie est à la chimie, ce que les conjectures de la poésie scientifique sont auprès des lumières d'un savoir aussi profond que vaste, aussi net que profond, auprès de l'image vive et fidèle de l'univers même.

[2] Le grand nombre d'analogies qu'on aperçoit entre le *de Maximo* et l'*Histoire comique des états et empires de la lune et du soleil*, par Cyrano de Bergerac, ou le *Monde dans la lune*, de l'anglais Wilkins, deux écrits qui furent utiles à Fontenelle, autorise à croire que Bruno a servi à ces deux romanciers, dont l'un, le plus spirituel et le plus instruit, lui avait déjà beaucoup emprunté pour le *Pédant joué*. Voy. P. I, p. 261, sq.

de Bruno, dont il a accru la renommée.[1] Plus d'une induction heureuse, plus d'un hardi tableau, déposé dans le *de Maximo*, se retrouve dans le *Cosmotheoros;* plus d'une singularité aussi, reprochée à Bruno, a été renouvelée par le physicien hollandais.

Ce n'est donc pas sans fruit que l'historien de l'astronomie ouvrira le *de Maximo*. Il y verra un mélange de mythologie et d'astronomie, familier aux poètes anciens, ainsi que cette espèce de théodicée fondée sur l'étude des corps célestes, l'astro-théologie.[2] Mais il constatera aussi l'état de cette science dans l'intervalle qui s'étend de Copernic à Kepler et à Galilée, cet intervalle où règne Tycho-Brahé, l'homme que Bruno proclame *nobilissimum atque principem astronomorum illius temporis*. Il entendra même le Nolain soutenir que, plus de dix ans avant le naturaliste danois, il avait découvert que les étoiles fixes ont leur mouvement propre, et remarqué que les étoiles même de première grandeur ne sont pas toujours à la même distance les unes des autres.[3]

Le philosophe apprécie, dans le *de Maximo*, les soins que l'auteur prend pour lier étroitement l'idée de la toute-présence divine à celle de l'immensité de l'univers. L'animation de cet univers, la marche réglée et en quelque sorte intelligente des mondes, cette admirable économie met la présence de Dieu hors de doute. D'un autre côté, la nature de la Divinité, telle que la raison est forcée de la concevoir aussitôt qu'elle commence à

[1] Ces hypothèses n'étaient pas toutes étrangères à l'antiquité. Voy. FABRICIUS, *Bibliothec. græc.*, c. 20, § 8-12.

[2] Voy. P. I, p. 240.

[3] *De Maximo*, p. 166.

méditer, garantit le mouvement et la vie continuelle de l'univers. Si Dieu est éternel, si ses années et ses actes sont sans fin, les mondes sont innombrables et l'univers est infini. [1]

La première section de l'ouvrage entier, le traité *de Monade, Numero et Figura*, se distingue au surplus par un caractère spécial : c'est un commentaire de la doctrine pythagoricienne. Elle se compose de onze chapitres, [2] dont le but commun est d'expliquer les secrets des nombres et des figures, [3] et de décrire leur rôle dans la création. A mesure que l'un des dix nombres, l'une des dix catégories de cette table kabbalistique se présente, l'auteur rassemble et groupe, trop souvent avec violence, tout ce qui peut s'y rapporter, et même tout ce que lui suggère sa prodigue mémoire. Ainsi, à propos du nombre 2, il rappelle que l'homme a deux âmes, deux génies, l'un animal, l'autre intellectuel; à propos du nombre 3, il énumère une longue suite de triades, les trois perfections de Dieu, puissance, sagesse et amour; les trois grâces, les trois parques, les trois

[1] « Nam coram Deitate nihil sunt, si numerari
» Finita possunt tandem ratione, nec uni
» Illi conveniat numerum hunc attingere tantum,
» Qui innumero numero innumerorum nomina dicit. »
(*De Inn.*, p. 173.)

[2] I) *De Imaginibus et figuris et simulacris*, II) *de Virtute monadis et circuli*, III) *de Diade et diagono*, IV) *de Triade et triangulo*, V) *de Tetrade et tetragono*, etc. Comp. MEURSIUS, *Denar. pythagor.*

[3] La figure n'est jamais séparée du nombre, du chiffre, *figura quippe numerus sensibilis est*. La nature, selon Bruno, donne à toutes choses leur forme, leur figure, et la connaissance de cette figure conduit à la connaissance des qualités de l'objet. « *Natura universa configurando distinguit naturalibus figuris virtutes, proprietates, ipsaque omnium in eorum superficie nomina depingit, insculpit et intexit* » (p. 10). Le nombre fait partie de cette physionomie.

opérations de l'intelligence, les trois principes des pythagoriciens et des platoniciens, unité, vérité et bonté. A l'occasion du nombre 4, du Quaternaire et de la Tétractys, il fait observer que chez tous les peuples cultivés[1] le nom de Dieu se compose de quatre lettres,[2] et que les pythagoriciens avaient coutume de prêter serment sur la Tétractys. [3] Le nombre 9 lui semble le symbole de la sagesse, *sapientiæ symbolum;* et c'est pourquoi le poète invite les auteurs à retarder la publication de leur écrit :

Nonumque prematur in annum.

Que ces citations suffisent pour montrer que Bruno n'a pas suivi le conseil d'Horace dans la composition *de Monade*, et que rien n'est plus aventureux, plus arbitraire que cet essai de représenter les forces et les formes de la nature et jusqu'au monde moral dans des tableaux numériques et symboliques, sorte de pendant

[1] « *Et hi sunt omnes quorum hodie cultiores sunt linguæ et qui soli loqui videntur,* » p. 60.

[2] « Jéhovah et Adonai chez les Hébreux, Theut chez les Egyptiens, Orsi chez les Mages, Sire en Perse, Theos et Deus en Grèce et à Rome, Alla parmi les Arabes, Gott parmi les Germains, Dieu chez les Français, Dios chez les Espagnols, Idio chez les Italiens, » p. 62.

[3] « *Aiunt hoc ideo illis qui numeris omnia significabant, consultum fuisse, quoniam quaternarius omnes numerorum compleat differentias, qui primum parem primumque imparem complectitur : et quia in terminis quatuor numerorum progressione denarium expleat,* » p. 63. La Tétractys pythagoricienne figure la plénitude du monde, *tum corporis, tum animi mundani* (p. 61). Cependant l'unité avait déjà reçu les mêmes attributions (p. 24). « *Non temere ergo hic primum cum Pythagoricis hujusce arcanum concludemus : unitatis nempe naturam a centro ad circumferentiam remigrantem, et ad centrum a circumferentia migrantem, dare temperiem compositis, sanitatem corporibus, animis virtutem, domibus lætitiam, civitatibus pacem, imperiis fortitudinem, temporalibus diuturnitatem, mundo vitam, omnibus perfectionem.* » C'est que l'unité est au fond du Quaternaire, comme partout, *rerum cunctarum essentia tota.*

des cadres de l'encyclopédie lulliste. Que lui importe d'être parfaitement compris? Il ne s'inquiète pas de l'opinion générale, qu'il nomme le jugement des sots:

> Non curamus stultorum quid opinio;[1]

il ne brigue point les éloges des hommes; il ne recherche que la vérité,[2] le suffrage de la nature, et la protection de Dieu.

> . . . . . . . . Veri species
> Quæsita, inventa et patefacta me efferat.
> Et si nullus intelligat,
> Si cum Natura sapio et sub Numine,
> Id vere plus quam satis est.

Néanmoins, Bruno n'est pas insensible aux attaques et aux persécutions; le poème *de Immenso et Innumerabilibus, seu de Universo et Mundis*,[3] en est un témoignage non équivoque. Ce poème est rempli de traits d'ironie, décochés contre deux personnages qu'on a pu prendre pour des êtres collectifs : ils sont simplement désignés par les mots de prêtre et de grammairien, *presbyter*, *grammaticus*. Mais tout nous porte à croire qu'il s'agit de deux individus, également connus, également méprisés ou détestés de Bruno et du duc Henri-Jules, devant qui Bruno les immole au ridicule. Le prêtre appartient au nouveau culte chré-

[1] « Jamais en rien d'un ignorant l'estime
» Ne fit honneur ny gloire légitime. »
ET. DE LA BOETIE.

[2] « Ne cherchons honneur ny applausement des hommes, mais la vérité seule. » RABELAIS, *Pantagr.* X.

[3] Cet ouvrage a huit livres.

tien, au culte réformé, *neotericus* : [1] c'est donc probablement le pasteur Boethius, qui avait excommunié Bruno dans l'église de Helmstaedt. [2] Le grammairien est une fois intitulé recteur, *rector :* [3] serait-ce l'intolérant Hoffmann qui, pendant le séjour de Bruno à Helmstaedt, remplissait les fonctions de recteur de l'université, et qui était en effet moins ignorant en grammaire qu'en philosophie ? [4]

Le terrain sur lequel la polémique s'établit dans le *de Immenso* est le domaine où elle s'était transportée dans l'ouvrage *del' Infinito, Universo e Mondi*, [5] savoir, l'infinitude de l'univers. Le globe que nous habitons est une planète, et par conséquent il ne constitue pas à lui seul un monde. Toutes les planètes doivent être, comme la terre, couvertes de plantes et d'animaux divers, et habitées par des êtres doués, comme nous, de raison et de volonté. Le soleil autour duquel tourne la terre n'est pas l'unique soleil; il doit y en avoir une multitude, de même qu'il y a une foule de planètes. L'ensemble que forme cette masse incalculable d'étoiles et de corps célestes, compose l'univers infini. Tout est donc rempli de l'infinité, et hors de cette infinité il n'est rien. Enfin, puisque l'univers existe, et puisqu'il est im-

[1] P. 266. Bruno lui donne ici l'épithète dont il accompagne le titre de pasteur dans la lettre que nous avons fait connaître (P. I, p. 174), *reverendissimus*.

[2] Voy. P. I, p. 173, sqq.

[3] L. IV, c. 10. Cependant, Hoffmann ayant été aussi théologien, le titre de *presbyter* pourrait lui convenir aussi bien qu'à son ami Boethius. A entendre Bruno, l'un et l'autre l'auraient attaqué à cause de ses opinions coperniciennes. Le philosophe les supplie de ne pas compromettre leur dignité, en se mêlant de décider ce qu'ils n'entendent pas : « Savetier, fais ton métier, *ne sutor ultrà crepidam*, » leur dit-il avec plus de vérité que de politesse (p. 399).

[4] Voy. P. I, p. 175, sq.

[5] De même que le poëme *de Maximo* se rapporte à l'écrit italien *del' Infi-*

mense, Dieu y est présent, Dieu ne cesse de le pénétrer et de le soutenir, Dieu qui est l'être éternel et infini, l'être un et unique, l'être des êtres. Si Dieu est un être illimité, son palais est sans bornes. [1]

Voilà l'ordre de pensées que Bruno se propose de mettre en lumière, et qu'il annonce dans l'exorde. Afin de lui prêter plus d'intérêt, il le lie aux considérations les plus élevées sur la destinée humaine. Cette destinée, dit-il, doit s'expliquer par la constitution de l'univers, non moins que par l'organisation de l'homme.

« Tout être aspire, en vertu de sa constitution, au but de son existence. Plus la nature d'un être est noble, plus est ardente sa tendance vers le bien. Il en est ainsi de l'homme. L'homme, à la vérité, est de tous les êtres le seul auquel soient proposés deux objets différents et même contraires, la perfection de l'esprit et celle du corps. L'homme se trouve placé sur les limites du temps et de l'éternité, entre un modèle accompli et des copies

*nito*, le poème *de Minimo* a de nombreuses affinités avec les dialogues *de la Causa*, *Principio ed Uno*. Dans l'un, Dieu est considéré, pour ainsi dire, comme effet, comme manifestation par rapport à sa toute-présence ; dans l'autre, il est envisagé comme cause, comme principe, par rapport à son essence.

1 « . . . . . . . . . . . Olympum
» Non ullo adstrictum fine, immenseque capacem
» Quo non sit numerus divinam concelebrantum
» Virtutem : tantum dominum quia curia tanta
» Addecet, et solium semper super omnia excelsum,
» Et majestatem immensam sine margine templum, » p. 153.

L'univers, voilà l'Olympe, la cour, le trône, le temple de la Divinité. Puisque celle-ci l'habite, il ne faut pas s'étonner du concert des astres, qui « célèbrent la grandeur divine ; » ni de la beauté de la création, qui « resplendit de la majesté divine. » C'est parce que Dieu habite le monde que le philosophe croit pouvoir nommer la nature une divinité créée :

« Atque ego, qui didici Naturam extollere Numen
» Hancque Deum in rebus credendam et nominitandam. »
(L. V, c. 10.)

imparfaites, entre la raison et les sens ; il participe de ce double état, de l'une et de l'autre extrémité ; il se tient debout, en quelque sorte, à l'horizon de la nature.[1] Cependant il est certain que la perfection spirituelle est sa véritable destination. Son esprit, en effet, chose indivisible, indépendante, divine, se montre le maître de la matière, et non son vassal ; il vit par lui-même, partout inattaquable et entier, doué d'une force inépuisable, investi du pouvoir de contempler l'éternelle vérité, toujours agissant, et capable de dompter les objets extérieurs ainsi que lui-même. Le corps n'est-il pas l'opposé de l'esprit ? Fini, borné, soumis, dépendant, il n'est rien par lui-même, il n'est qu'un moyen et un instrument... Or, quel est dans la vie le but propre à notre esprit ? Il n'est évidemment appelé qu'à saisir la vérité suprême par la raison, et à pratiquer le souverain bien par la volonté. Une preuve que telle est la vocation de l'homme, c'est que sa raison et sa volonté sont insatiables, infatigables. Aussitôt que l'esprit aperçoit quelque lumière, quelque bien, il s'y porte avec vivacité, il y tourne ses désirs et ses investigations. Oui, l'instinct de la perfection nous est naturel et inné. Nous ne supportons pas ce qui est isolé, fortuit, partiel, flottant, incomplet ; nous exigeons que tout soit complet, durable, universel, nécessaire. Nos sens mêmes ont, comme notre imagination, un domaine illimité ; de quelque côté qu'ils se dirigent, ils se trouvent au centre et ne peuvent atteindre aucune circonférence. Le besoin que nous éprouvons d'une infinie perfection n'est pas une vaine rêverie, un caprice ou un luxe de la pensée ; c'est un besoin réel et permanent, le plus noble et le plus légitime de nos besoins. La création tout entière, dans toute sa magnificence, s'empresse de le satisfaire..... Que si l'homme est destiné à connaître l'univers, qu'il élève ses yeux et ses pensées vers le ciel qui l'environne et les mondes qui volent au-dessus de lui. Voilà un tableau, un livre, un miroir où il peut contempler et lire les

[1] Comparez PASCAL, *Pensées : disproportion de l'homme*, passim.

formes et les lois du bien suprême, le plan et l'ordonnance d'un ensemble parfait. C'est là qu'il peut ouïr une harmonie ineffable; c'est par là qu'il peut monter au faîte d'où l'on aperçoit toutes les générations, tous les âges du monde... Qu'on ne craigne pas que cette recherche, cette soif de l'immensité rende indifférent sur la vie présente et les choses terrestres! Notre esprit a beau s'élever de plus en plus: tant qu'il reste uni au corps, la matière le tient enchaîné à l'état actuel. Non, que ce vain scrupule ne nous empêche pas d'admirer sans cesse la splendeur de la divinité, la demeure superbe du Tout-Puissant! Etudier l'ordre sublime des mondes et des êtres, qui se réunissent en chœur pour chanter la grandeur de leur maître, telle est l'occupation la plus digne de notre intelligence. La conviction qu'il existe un tel maître, pour soutenir un tel ordre, réjouit l'âme du sage, et lui fait mépriser l'épouvantail des âmes vulgaires, la mort. »[1]

La contemplation philosophique de la nature, conduisant au mépris de la mort, est donc une étude morale, d'une haute utilité pratique : elle ne mérite donc pas le dédain des naturalistes étroitement attachés à l'expérience usuelle, à l'observation des détails.

Deux obstacles s'opposent, selon Bruno, à la propagation de cette manière d'étudier la physique : la préférence accordée aux sens[2] et aux apparences sur l'entendement et sur la réalité, la primauté que l'esprit de secte a usurpée sur le goût désintéressé de la vérité. L'esprit de secte a pour racine l'intérêt, l'âpre et vil amour du lucre. « Quand on a osé faire de la science trafic et industrie, la sagesse et la justice ont quitté la terre. De tous les misérables les plus misérables

[1] « *Anima sapiens non timet mortem, imo interdum illam ultro appetit, illi ultro occurrit*, » I, c. 1.

[2] Vivant avant l'invention du télescope et les expériences de Galilée, Bruno

sont ceux qui ne philosophent que pour gagner leur pain. Commencez par vous enrichir, et livrez-vous ensuite aux méditations philosophiques: le plus riche est celui qui méprise la richesse. »[1] En engageant les philosophes en crédit et en place, les péripatéticiens, à jeter avec lui un regard ferme sur la vaste étendue de l'univers,[2] sur tous ces corps qui nagent dans l'océan aérien, il espère les arracher aux ténèbres de leur prison et leur apprendre à supporter sans douleur l'éclat du soleil; il espère surtout leur faire prendre en pitié ce raisonnement qu'il taxe d'irréligion : « Nous ne voyons pas les autres mondes, les autres soleils, ils ne sauraient donc exister. » « Vous invoquez la loi des sens; j'en appelle à la loi de la nature qui ne peut différer des exigences de la raison; or, la raison veut que l'œuvre de Dieu soit une œuvre infinie. »

Bruno combat la philosophie exclusive de l'époque (elle lui semblait avoir fait son temps), moins opiniâtrément que l'illusion et les préjugés des sens.[3] « Lorsque du haut d'une place élevée on regarde autour de soi, dit-il, on s'imagine que la terre est limitée à l'ho-

devait regarder comme un fait intellectuel ce qui pour nous n'est qu'un phénomène physique.

[1] « *Sapientia atque justitia tum primum terras deserere incepit, ubi ex opinionibus sectæ quæstum facere cœperunt... Miserorum omnium miserrimos, qui pro pane lucrando philosophantur. Primum ditari oportet et philosophari posteà. Ditissimus est qui divitias contemnit* » (p. 155). Peut-on dire plus éloquemment que la source de la véritable philosophie est dans l'âme, dans la noblesse du cœur et du caractère?

[2] L. I, c. 2, 3.

[3] Toutefois l'opinion constante de Bruno est que c'est le jugement qui nous trompe, et non pas la perceptiou sensible.

« Non ideo visus mentitur. Nam, sibi quantum
» Possibile est æquis radiis monstrare, reportat :
» Defectus rationis erit, » p. 262.

rizon. Mais quand on s'avance jusqu'à cette prétendue limite, on découvre une nouvelle étendue, on est obligé de reculer les bornes de la contrée; et on les reculerait toujours, si l'on était capable de toujours avancer. Les sens ne démentent donc pas, ils confirment les vues de la raison. Qu'on n'objecte point qu'en ce cas nous devrions voir certains globes autour des étoiles! Les étoiles sont trop éloignées de notre terre. Nous ne pouvons apercevoir les mondes situés entre une étoile et nos yeux, parce qu'ils sont trop petits pour ceux-ci.» A la suite de ce raisonnement, Bruno soutient que les étoiles sont au moins aussi éloignées les unes des autres que notre soleil est distant de l'une des étoiles les plus proches. « Il est, sans doute, des étoiles en apparence très-voisines de nous, telles que l'étoile polaire. Mais quand du château de Calais je contemple la ville qui porte ce nom, il me semble que la distance de l'une des extrémités d'une maison à l'autre extrémité est plus considérable que la distance de l'une des extrémités de la côte anglaise, située en face, à l'autre extrémité. » [1]

Le monde est donc immense, illimité; et par conséquent, il est absurde de dire de telle ou telle créature qu'elle se trouve au milieu, au centre du monde, *quod sit in medio vel centro mundi.* [2]

Le monde, étant animé, est dans un mouvement perpétuel : d'où vient ce mouvement ? De la pesanteur des corps, ou de leur légèreté ? Non, il a pour cause la présence permanente de l'âme du monde :

[1] L. I, c. 4.
[2] L. I, c. 5.

. . . Quia vult animæ vis cuncta moveri,
Corporaque in proprium semper versarier orbem.
Hic etenim effectus vitæ est, vitæ quoque signum.

Le mouvement est à la fois le signe et le résultat de la vie.

Le monde étant infini, il est déraisonnable d'admettre en dehors du monde un vide également infini, ou un ciel où Dieu se serait en quelque sorte retiré après avoir créé le monde.[1]

Qu'est-ce donc que le lieu, l'espace ? Quelque chose d'immobile, ou une superficie ? Non, l'espace est une quantité physique continue, douée de trois dimensions, capable de recevoir les grandeurs et les corps, existant naturellement avant et après tous les corps.[2] L'espace n'est ni une substance, ni une propriété, *nec substans nec accidens;* il est avant, avec et après les choses qui occupent un lieu, *ante locata*, *cum locatis et post locata.*[3]

C'est la démonstration de l'immensité de l'univers qui remplit le plus grand nombre de pages. Les preuves dont elle se compose sont très-inégales, quelques-unes

[1] L. I, c. 6.

[2] « Spatium est quantitas continua, physica, triplici dimensione constans, in qua corporum magnitudo capiatur, natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones, immiscibile, impenetrabile (id enim penetratur, cujus partes a partibus distentiores fiunt, vel discontinuæ), non formabile, illocabile, et extra omnia corpora comprehendens, et incomprehensibiliter intus omnia continens, quo loci munus actuale habente, locato nihil potest esse æqualius, a quo ne cogitatione quidem dimensiones locatorum corporum erunt separabiles » (l. I, c. 8).

[3] « ... *Cum eadem sit materia, eadem potentia, idem spatium, idem efficiens, æque ubique potens Deus,* » l. I, c. 9. Cette définition se rapproche le plus de celle de Newton et de Clarke, qui considèrent l'espace comme un attribut de la divinité.

puissantes, la plupart faibles ou obscures. « On ne peut distinguer un espace d'un autre, ni dire en deçà ou au delà.[1] Partout nos sens sont dépassés et débordés. S'il existe une puissance éternelle, elle agit sans interruption. L'être étant le bien, le non-être étant le mal, il suit que, s'il n'y a d'autre monde que le nôtre, le bien est fini et isolé, le mal au contraire infini et répandu partout. Dieu étant l'essence la plus simple, le pouvoir et l'être se confondent chez lui; par conséquent, puisqu'il a pu faire un monde infini, il en a fait un. »

L'opinion contraire, d'après laquelle l'univers est fini, *quod mundus vulgo creditur finitus*, semble tellement en opposition avec la nature de Dieu, que Bruno n'hésite pas à l'attribuer au diable, et à l'appeler une doctrine impure, *impurum dogma*, une doctrine particulière au matérialisme. Ceux qui ont foi à la réalité de l'esprit ne sauraient admettre, en fait de cosmologie, que la croyance à l'infinité du monde. Si Dieu est un être absolument parfait, si l'âme humaine est destinée à vivre éternellement, il faut que l'univers soit infini; il le faudrait même alors que nous n'aurions que le désir de survivre à l'existence actuelle.[2] Notre imagination aspire sans cesse à l'infini, *in infinitum tendit imaginatio nostra*.[3] D'où nous vient cette tendance? De l'auteur des choses qui, sans doute, l'a donnée à l'univers aussi bien qu'à notre âme.

[1] « *Indistinctio spatii a spatio, indifferentia inclusi et exclusi,* » c. 9.

[2] « *Cupiditas nostra in æternum existendi,* » l. I, c. 13.

[3] « *De quantitate continua, de numeris, de potentia activa quæ est in elemento; de potentia receptiva, quæ est in spatio; de potentia formabili, quæ est in materia.* »

La même thèse est soutenue dans le second livre, également composé de treize chapitres; mais elle y conduit à un résultat un peu différent, bien que non moins favorable aux vues de l'auteur, résultat qui rappelle les conclusions célèbres de Kant, obtenues par la *Critique de la raison pure :* « S'il n'est pas possible de prouver sans réplique l'immensité de l'univers, il est du moins impossible de faire voir clairement que l'univers n'est pas infini. Il est même beaucoup plus probable que l'univers est infini. » Un précepte de méthode est tiré de cet aperçu intéressant : « Si le philosophe ne doit pas croire ce qui ne saurait être prouvé avec évidence, il ne doit pas non plus rejeter aveuglément ce qui ne peut être établi par des raisons certaines. »[1]

Dans les livres III et IV, Bruno envisage encore les mêmes problèmes sous des aspects divers, qui ont perdu pour nous le prix qu'ils devaient avoir au XVI[e] siècle. Nous n'avons plus à détrôner Aristote et Ptolémée ; nous n'entendons plus l'Ecole répondre à ses adversaires, non par de sérieux arguments, mais par des exclamations que Bruno s'est plu à recueillir pour l'amusement de la postérité. « Comment toi, tu oses t'élever contre Aristote? contre tant d'hommes? contre de tels hommes? Pour nous, nous aimons mieux nous tromper à leur suite que d'avoir raison avec toi. »[2]

[1] « *Ut philosopho ea credenda non sunt quæ nequeunt evidentius probari, ita non temere sunt reprobanda quæ certa non possunt incusari ratione,* ». l. III, c. 1.

[2] « *Tune contra Aristotelem? contra tantos? adversus tales? Malo cum illis errare quam intelligere tecum,* » l. III, c. 3. Voy. P. I, p. 121. C'est une parodie du mot de Cicéron : « *Malo cum Platone errare quam cum aliis recte sentire.* »

Quelques points nouveaux, exposés avec un luxe éblouissant de métaphores et d'inductions, n'étaient pas moins propres à scandaliser les partisans de l'ancienne cosmologie.[1] Tels sont les suivants : « La terre tourne tous les ans autour du soleil, ainsi que les autres planètes. La terre n'est pas d'une rotondité parfaite.[2] La lune a des taches; ces taches indiquent le continent, et les parties lumineuses, la mer. Dans le soleil il doit y avoir des êtres vivants dont la nature nous est inconnue, mais qui en toute hypothèse sont supérieurs aux habitants de la terre. »[3]

Nous avons déjà vu que Bruno accorde à l'homme un principe spirituel, qu'il considère comme l'architecte du corps, *spiritum architectum;*[4] ajoutons qu'il attribue à la terre un principe analogue, un esprit vital, *spiritum vitalem*, c'est-à-dire un principe de mouvement, *principium motus*. Ce dernier principe est le sujet du livre V, où l'auteur cherche à établir que tout ce qui vit se meut, et que tout ce qui est en mouvement est animé : « Toute chose vit, les corps célestes sont des êtres animés, *animalia;* les objets qui couvrent la surface de la terre ou que cette surface enveloppe,

[1] Au l. III, c. 7, Bruno se moque même de la grande année du monde des platoniciens. Au ch. 10, il n'hésite pas à blâmer Copernic d'avoir « imaginé une huitième étoile, *tanquam unum omnium stellarum a centro æquidistantium conceptaculum*, hypothèse contraire à l'immensité de l'univers. » « Copernic a été mathématicien plutôt que philosophe et physicien, » p. 343.

[2] « *Tellurem non servare regularem illam sphæricitatem*, » l. IV, c. 17.

[3] « *Nutriri ea animantia oportet ut ignem, et aliam omnino esse vitæ eorum rationem atque nostræ*, » p. 379. Huygens, qui est moins réservé, puisqu'il va jusqu'à déterminer la figure, les mœurs, les sciences, les arts des habitants des planètes, Huygens décide contre Bruno que le soleil est inhabitable.

[4] *De Mon.*, c. 4. Bruno définit cet esprit « un véhicule qui établit la communication entre l'âme et le corps, *vehiculum inter animam atque corpus.* »

sont tous, à un certain degré, et selon leur sphère, doués de sensibilité ; la pierre elle-même sent à sa façon, quoique l'homme ne puisse définir cette manière de sentir. »[1]

Ce qui, dans le livre VI, a dû choquer les contemporains, c'est la théorie des comètes. « Les comètes sont des espèces de terres ou de globes, des planètes qui tournent autour du soleil. »[2] Au livre VII se trouve le passage si souvent allégué contre l'orthodoxie de Bruno : « Quelques-uns ne font descendre d'Adam que les Juifs, et donnent pour origine aux autres nations le couple créé deux jours avant Adam. »[3] De cet endroit, où Bruno ne fait pourtant que l'office de rapporteur, sans approuver ni improuver,[4] on a conclu qu'il professait, avec Peyrerius, l'opinion des Préadamites.[5] Les louanges qu'il donne non-seulement à Cusa, le précurseur de Copernic,[6] mais à Manzolli, connu sous

[1] « *Non est (crede) lapis sine anima et sine (in suo genere) sensu, qui utrum felicior an infelicior sit nostro, definiri nequit.* » Cf. *Summa*, p. 496-499. Ces *mentis quædam semina* que révèle l'étincelle qui jaillit du caillou, ont été représentés dans l'école de Schelling par une belle image : la divinité dort dans la pierre, comme elle rêve dans l'animal. Du reste, Cyrano de Bergerac avance, dans le *Voyage de la lune*, des opinions analogues sur le sentiment des métaux, l'instinct des plantes et la raison des brutes.

[2] On voit les comètes si rarement, « *quia eorum circulus non venit ad eam oculorum nostrorum et solis oppositionem, ut specularem reddat lucem, nisi raro, quando scilicet ita devenit utrumque astrum, ut splendor ille excitatus in corpore astri habeat ad oculos nostros reflexionem*, » p. 564.

[3] « *Quidam solos Judæos ad Adamum referunt, tanquam ab eo per generationem descendentes, et reliquas gentes referunt ad duos alios qui biduo ante creati sint*, » l. VII, c. 18.

[4] Voy. P. I, p. 230, sq.

[5] Voy. J.-H. Ursinus, *de Zoroastre*, præf. — Rechenberg, *Append. tripartita ad libr. symbol.*, P. II, c. 3, § 7.

[6] Cusa, dit Bruno, a soutenu l'opinion de Copernic à voix basse, *suppressiore voce*, p. 329.

le nom de Palingenius, [1] pour avoir enseigné avant lui l'infinité du monde, lui ont été aussi imputées à crime. Plusieurs critiques lui ont même reproché avec acrimonie ces mots, peu graves à la vérité, qui terminent l'épilogue du huitième et dernier livre,

Peramarunt me quoque Nymphæ.[2]

[1] Voy. P. I, p. 232. P. II, p. 77.
[2] Voy. P. II, p. 11.

# LIVRE III.

## IDÉES DE BRUNO.

Après avoir décrit et examiné les œuvres de Bruno, il nous reste à recueillir ses principales idées. C'est en partie pour préparer le lecteur au résumé systématique des opinions, que nous avons donné tant d'extension à l'analyse bibliographique et littéraire qui remplit le livre précédent.

Afin de procéder avec plus d'ordre, on peut distribuer en deux classes les résultats de cette analyse, c'est-à-dire les doctrines particulières à Bruno. On réunira, d'un côté, les pensées qui concernent l'organisation de la science; de l'autre, on rassemblera celles qui regardent les matières de la science. Quoique Bruno réduise en définitive à une seule et même unité le savoir et l'être, la connaissance et la totalité des objets connaissables, il a pourtant coutume d'opposer la science humaine à l'univers, immense ensemble de choses qui embrasse la divinité, le monde et l'homme.

Ainsi, nous exposerons successivement le système de la science, et le tableau général des êtres, tels que l'un et l'autre se déroulent dans les écrits de Bruno.

## A. *Système de la Science.*

### I

Aimer la science et la sagesse, chercher la vérité et pratiquer le bien, adorer Dieu et contempler ses œuvres, voilà l'essence de la philosophie. [1] Selon les circonstances, Bruno relève particulièrement tel ou tel trait de cette vaste définition : tantôt le besoin de savoir, tantôt le désir de la perfection morale, d'autres fois le sentiment de l'union avec la divinité, plus souvent encore le bonheur de pénétrer les mystères de la nature, et de s'élever aux conceptions universelles qui les expliquent. Mais il laisse toujours subsister, dans ces diverses acceptions, plusieurs caractères communs et essentiels. En premier lieu, le fait de l'amour.[2] Le philosophe chérit tout ce qui est aimable, tout ce qui est bon, vrai et beau, tout ce qui est divin.[3] S'attacher à ce qui est divin, à ce qui est éternel, n'est-ce pas connaître déjà et même posséder le sublime objet des hautes affections, la sagesse et la vérité, Sophie? [4]

De là, un autre signe qui distingue la philosophie véritable : une constante application à la vie active. La science, loin de n'être qu'une étude abstraite, qu'une

[1] « *Cognoscere — significat velle vel amare; — appulsum rei,* » p. 437.

[2] « *Amor, omnium affectuum, studiorum, et effectuum parens, — dæmon magnus,* » p. 557, sq., p. 283. Cfr. P. II, p. 121.

[3] P. 554, sqq.

[4] *Opp. ital.* I, p. 283. *Lat.* p. 582, sq.

oiseuse et stérile spéculation, est une carrière pratique et réelle, c'est la mise en œuvre des idées divines, l'accomplissement d'une volonté pure et sainte. La philosophie est un amour passionné, héroïque, de la perfection suprême.[1]

Une troisième particularité, intimement unie aux deux précédentes, c'est que le philosophe, à la fois méditatif et agissant, est artiste.[2] L'esprit humain, et, à plus forte raison, l'esprit philosophique, est doué de la faculté de combiner et de produire; il est susceptible de sentir tout ce qu'il y a de beau et d'admirable dans la création; il est capable de le comprendre et de l'imiter; en se plaçant sous l'influence de l'artiste du monde, sous l'inspiration des muses, l'homme est en état de reconstruire scientifiquement l'univers. Les sens et la mémoire fournissent d'amples matériaux à l'imagination et à la raison : que la verve poétique, que la flamme dérobée au ciel par Prométhée,[3] vienne animer les travaux de la science, et le sage ressemblera au créateur même. Ne séparons jamais le culte de la sagesse, la science, du culte réfléchi du beau, des lettres et des arts; comprenons la littérature et la philosophie sous le terme général d'art, terme qui signifie la reproduction savante de la nature.[4]

[1] Voyez *Gli eroici furori*, passim. Cf. P. II, p. 122, sq. C'est le même but que Spinosa propose au philosophe, en disant : *Perfice te ipsum, perfice et alios.*

[2] « *Influit Deus per naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum. Deus est amor, efficiens claritas, lux; natura est amabile, objectum ignis et ardor; ratio est amans, subjectum quod a natura accenditur et a Deo illuminatur* » (*de Minim.*, l. I). « *Philosophi sunt quodammodo pictores atque poetæ... Non est philosophus, nisi qui fingit et pingit,* » p. 529.

[3] P. 456, 529 : « *Primus poeta est—enthusiasmus;* » p. 554. Cf. P. I, p. 252, sq.

[4] « *De Minim.*, p. 134, *de Umbr. idear.*, p. 326, sqq. p. 582, sq. La liaison étroite

Cette opposition entre l'art et la nature se concilie aisément avec un autre emploi du mot *philosophie*, non moins habituel à Bruno. De même que la plupart des bons écrivains de son époque, le Nolain entend par cette expression l'étude de la nature.[1] Philosopher, selon lui, c'est s'appliquer à la découverte des propriétés et des lois du monde physique, à la connaissance des corps organisés et inorganiques, terrestres et célestes. Le philosophe, dans cette acception spéciale, c'est le naturaliste, en prenant ce dernier mot dans sa signification la plus étendue. Toutefois, Bruno se plaît à accompagner le mot *philosophe*, alors même qu'il y attache ce sens étroit, de l'épithète de naturel, *il filosofo naturale*. Qu'est-ce qui lui conseille cette restriction, cette addition? Plusieurs motifs. Et d'abord il lui répugne de renfermer la philosophie dans l'observation des qualités de la matière, dans la science des formes et des forces de la nature sensible. L'objet de la philosophie est plus vaste, elle a un but plus noble: elle doit saisir et signaler les traces que l'intelligence souveraine a marquées dans l'empire des sens, elle doit prouver la présence de Dieu au sein de la nature, elle doit démontrer l'origine divine de l'univers. La philosophie naturelle n'est donc pas seulement l'histoire de la nature, c'est l'histoire des œuvres de Dieu, *operum Dei historia*.[2]

de la philosophie et des lettres est un caractère distinctif de la Renaissance, qui se rencontre chez Mélanchton comme chez Telesio, mais surtout parmi les philosophes italiens. Melch. Adam a intitulé ses *Vies* des humanistes allemands, *Vitæ philosophorum*.

[1] II, p. 280. C'est dans cette acception exclusive que le mot *philosophie* se prend encore dans certaines contrées de l'Europe, par exemple en Angleterre.

[2] P. 31-38. *Orat. valedict.*, § IV. Un auteur espagnol du XVIe siècle, qui a eu l'honneur d'être traduit deux fois en allemand, et même d'abord par Lessing,

De plus, la nature matérielle n'est pas toute la nature. À côté de ce que les sens perçoivent, il se trouve tout ce qu'ils ne sauraient percevoir : le monde de l'intelligence et de la volonté, le monde invisible. Le philosophe qui a la mission de méditer toutes les œuvres de Dieu, le livre entier de la création, se fait non-seulement physicien et physiologiste, mais psychologue et logicien, et surtout moraliste. Aussi Bruno distingue-t-il le philosophe naturel du dialecticien, *dialecticus*, *il logico*, et du moraliste, *ethicus*, *il filosofo morale*. [1]

Enfin, ces expressions de *philosophie naturelle* et de *philosophie morale* donnent lieu à quelques autres remarques. L'une d'elles, c'est que Bruno, malgré sa foi vive à l'unité du savoir de l'homme, désire qu'on ne mêle pas les différentes sortes de sciences, mais qu'on divise les travaux de l'intelligence suivant les directions fondamentales de notre constitution, et les manifestations générales des objets. [2]

Une seconde observation consiste à rappeler que

bien qu'il eût écrit ces mots : « *Los Alemanes, grande memoria, y poco intendimiento* » (p. 165), Juan Huarte a répandu dans son *Examen de ingenios para las sciencias* (1594) une foule de pensées qui ont de nombreux rapports avec celles de Bruno. A propos de la philosophie naturelle, le médecin navarrais dit : « *Nosostros los philosophos naturales, ponemos nuestro estudio en saber* EL DISCURSO Y ORDEN QUE DIOS HIZO, EL DIA QUE CRIO EL MUNDO : *para contemplar y saber, de que manera quiso que sucediessen las cosas, y porque razon* » (p. 60). « ...*El error de los philosophos naturales, esta en no considerar que el hombre fue hecho à la semejança de Dios ; y que participa de su divina providencia, y que tiene potencias para conocer todas tres differencias del tiempo, memoria para lo passado, sentidos para lo presente, ymaginacion y entendimiento para lo que esta por venir* » (p. 108).

[1] *Opp. ital.*, I, p. 282. II, p. 415. *Lat.*, p. 47. *Philosophus realis*, opposé à *logicus*. Quelquefois le *dialecticus* est distingué du *logicus* : en ce cas, dialecticien est synonyme de platonicien, et logicien l'est d'aristotélicien.

[2] *Summa terminorum metaphys.*, passim. Huarte dit aussi, p. 140 : « *Ninguna cosa haze mayor dano à la sabiduria del hombre, que mezlar las sciencias.* »

Bruno reconnaît à la philosophie le droit et la puissance de produire une théologie rationnelle et une morale naturelle. La nature et le cœur de l'homme révèlent une divinité et une loi universelle de justice absolue. La raison est en état de démontrer l'existence de cette divinité, ses attributs et son influence continuelle sur l'univers; elle est également capable de découvrir les fondements et les conséquences de l'idée de devoir, inséparable de l'idée de la destinée humaine. Le spectacle du monde et celui de l'histoire instruisent la raison, et l'excitent à réfléchir sur ces graves problèmes.[1] Ces réflexions sont une preuve de la force, de la compétence de la raison; leur réalité est ce qui décide Bruno à distinguer, plus nettement qu'on ne le faisait de son temps, la philosophie ou science naturelle, de la théologie positive ou science surnaturelle.

Ce troisième point mérite de nous arrêter davantage. Quels sont les rapports de la philosophie et de la théologie? Ce sont deux sciences distinctes, mais non désunies; séparées, mais non pas opposées; elles se touchent, mais elles ne dépendent pas l'une de l'autre. Elles ont la même origine et la même fin, puisque c'est Dieu qui nous les a données pour nous conduire à la perfection divine. Point de controverses entre le philosophe et le théologien! La guerre leur serait également fatale.[2] Rejeter les lumières naturelles, fermer les yeux du corps et ceux de l'esprit, ce serait se rendre coupable

[1] Ces pensées qu'on rencontre à chaque page, mais particulièrement dans la *Summa*, étaient alors une nouveauté téméraire (Voy. P. I, p. 70, 160, 172).

[2] *Opp. lat.*, p. 317. *Ital.* I, p. 173, 263, 270-284, sqq. II, p. 7, 27. « *Amicizia.* »

d'ingratitude envers une divinité toujours bienfaisante. Les dons de la foi ne peuvent nuire aux ressources de la raison, parce que la vérité ne saurait être contraire à la vérité, ni la lumière combattre la lumière. [1] La pensée d'un Dieu qui ne peut tromper ni être trompé, qui n'est point jaloux, qui est souverainement bon, qui est la vérité même, la bonté même, [2] voilà le terrain où la philosophie et la théologie doivent se rencontrer. Quant à leur développement, elles suivent des règles et une marche différente. La philosophie obéit à la raison et cherche l'évidence; la théologie, guidée par la foi, s'asservit en silence à la révélation. La philosophie doute, examine, démontre et veut comprendre. La théologie s'incline devant l'autorité de la Parole, la philosophie devant l'autorité de la raison, autorité qui vient aussi de Dieu, puisque Dieu est l'auteur de la nature. [3] Comme la religion révélée, la philosophie part de principes indubitables, évidents par eux-mêmes et qui communiquent une entière certitude aux opérations de la science. Il y a plus: la philosophie, bien qu'elle se détermine d'après le sentiment propre et une claire perception du vrai, [4] ne néglige pas d'interroger les traditions religieuses. Par cela seul qu'il recherche l'infini dans toutes

[1] « *Veritas veritati non contradicit, et bonitas bonitati non contraponitur, et verbum Dei, quod effunditur per articulos naturæ, quæ illius manus est et instrumentum, non opponitur verbo Dei, quacumque ex alia parte vel principio proveniat,* » p. 495.

[2] « *Deum non decipere nec decipi, item non esse invidum, sed summe bonum, quin imo ipsam veritatem et bonitatem,* » p. 494. Cf. p. 478.

[3] « *Deus est auctor naturæ, sensus et oculorum et ejus veritatis et evidentiæ quæ est in ipsis et secundum ipsa* , » p. 495.

[4] « *Ragione e proprio lume,* » opposé à « *Fede e lume superiore,* » II, p. 308, 113.

les productions finies, le philosophe étudie les livres sacrés et se fait initier aux mythes, aux prières, aux poèmes que la piété a inspirés à différentes époques.[1] Il n'oublie pas que toutes ces sources d'instruction et d'édification sont offertes à l'esprit humain. Mais il n'en profite qu'à la condition d'en soumettre les résultats à l'examen de la raison, sans prétendre pour cela citer l'Eternel lui-même devant son tribunal.[2] C'est qu'il envisage les cultes et les dogmes par leur côté naturel et humain, d'un point de vue philosophique, abandonnant à la théologie le côté surhumain et miraculeux. La vérité est une, sans doute, puisque Dieu est un et l'unité même; mais ne peut-elle pas être considérée de deux façons différentes, lesquelles répondent à un double besoin? Que la théologie laisse régner la philosophie dans les limites du monde, de la nature et des sciences naturelles, et qu'elle se contente de l'empire exercé par la foi et la grâce divine, en dehors de l'ordre actuel et au delà de la vie présente.[3]

Le philosophe et le théologien se ressemblent en ce qu'ils aiment, l'un et l'autre, avec tendresse et dévoûment les hommes, leurs frères, et en ce qu'ils suivent constamment la voie de la sagesse.[4] Par ces deux qua-

[1] II, p. 9, 254. *Opp. lat.*, p. 175 : *testimonia*; p. 106, *theologi.*

[2] « *Ipsius nomen, actionem, providentiam, præscientiam, voluntatem et naturam non debemus propriis rationibus et ingenio metiri; temerarie enim nec citra blasphemiam et nostræ animæ præjudicium, ea quæ sunt supra rationem ad rationis examen revocantur, quasi nostro alligantes tribunali causas æternitatis,* » p. 493.

[3] P. 280. Nous avons montré (P. II, p. 19, sqq.) que Bruno pousse quelquefois plus loin le désir de conserver à la science toutes ses libertés et son entière unité. Il est plus modéré, moins exigeant, quand il parle latin, que dans ses écrits italiens.

[4] La *philanthropia* ou *humanitas* est considérée par Bruno comme but de la philosophie, aussi bien que la *sapientia*. Voy. P. I, p. 160.

lités, ils tendent au même but, la plus grande ressemblance possible avec la divinité.[1] Mais, comme la religion est une carrière plus pratique que spéculative, le théologien recherche avec moins d'ardeur que le philosophe, d'abord l'unité de la science humaine, puis la vérité pure et absolue. C'est en effet à ces deux derniers signes que l'on reconnaît plus particulièrement le philosophe. Philosopher, c'est poursuivre, à travers toutes les études et toutes les occupations, un principe universel dont tout dérive, qui explique et résume tout; c'est poursuivre la vérité avec un zèle si désintéressé, qu'on sacrifie avec joie tout intérêt étranger à son inaltérable essence, tout avantage personnel, et jusqu'à la gloire.

En définissant çà et là la philosophie, la recherche des raisons et des causes, la démonstration de l'intelligence suprême ou du principe souverain, la croyance à l'être des êtres, la vue de l'unité éternelle et universelle, le culte de la vérité et de la bonté infinies, Bruno ne contredit pas la définition indiquée précédemment.[2] En quoi la connaissance des raisons et des causes diffère-t-elle de la science? En quoi la démonstration de la raison suprême et de la cause première diffère-t-elle de la possession de la vérité? La croyance à l'être des êtres ne conduit-elle pas à la contemplation de ses œuvres, à l'étude assidue de la nature? La vue de l'unité absolue est-elle autre chose que la vue idéale de l'univers? Se soumettre à la nature, n'est-ce pas se conformer à la

[1] *Opp. lat.*, p. 437. *Ital.*, p. 108 : « *religione, pietà — lege naturale.* »
[2] Voyez ci-dessus, p. 236.

raison qui, dans l'homme, est la voix de la nature? Le culte de la vérité et de la bonté infinies, c'est évidemment l'adoration intellectuelle de Dieu, la pratique active du bien, la sagesse et la perfection humaine.

De tout ceci il résulte que, dans l'opinion de Bruno, la philosophie, quoique distincte de la théologie, embrasse l'universalité des choses, leurs principes et leurs fins, l'unité de leur origine et celle de leur but, l'unité de l'infini ou celle de l'univers. Il s'ensuit encore que le philosophe, bien qu'il se propose spécialement l'étude de la nature et matérielle et spirituelle, s'attache néanmoins aussi à retrouver dans cette double nature les traces et les influences d'un ordre surnaturel, et consacre ses efforts les plus énergiques à ennoblir le caractère et la volonté des hommes, à perfectionner l'existence terrestre. Concevoir et montrer l'invisible unité dans la multiplicité des faits palpables ou intelligibles, faire voir et aimer tout ensemble les liens qui unissent le fini à l'infini,[1] comme la forme est unie au fond, voilà la tâche du vrai sage, de celui qui est à la fois moraliste et métaphysicien, artiste et savant, penseur et ami des hommes.

[1] *Opp. ital.* I, p. 275, sqq. II, p. 340, sqq.

---

## II

Telle la définition, telle la division. L'une fixe l'origine, l'objet, le but; l'autre détermine l'étendue et la compréhension. La philosophie, la science naturelle, combien d'éléments la constituent, selon Bruno? quelles sont les relations qui existent entre ces divers éléments? quelles sont enfin les parties intégrantes de la connaissance humaine?

On rencontre dans les œuvres de Bruno plus d'une tentative pour diviser et organiser l'ensemble du savoir philosophique; on va voir qu'elles sont parfaitement conciliables, étant empreintes du même esprit. On peut dire que Bruno admet trois divisions principales de la science, trois sortes d'encyclopédies. La première consiste à classer les vérités que les sens et l'entendement nous procurent, selon les trois ordres d'êtres, Dieu, le monde et l'homme. La seconde rapporte ces mêmes vérités aux facultés et aux moyens auxquels nous en sommes redevables. La troisième est une espèce de fusion des deux premières, une refonte des classifications qui ont eu cours, soit dans l'antiquité, soit au moyen-âge.

L'être se manifeste sous trois formes, à trois degrés. La science de l'être a, par conséquent, trois parties: la science de Dieu, celle de l'univers, celle de l'homme. Affectionnant les expressions poétiques, surtout lorsqu'elles contribuent à établir l'harmonie, ou de la religion avec la philosophie,[1] ou des divers systèmes

[1] « *Ut more Prophetarum loquar et metaphorice,* » p. 180.

philosophiques entre eux, Bruno dit quelque part que le sage contemple la divinité tour à tour en elle-même, dans le monde et dans l'humanité. La divinité, en dehors de l'humanité et du monde, et en quelque sorte enfermée dans son propre sein, dans sa lumière inaccessible, Bruno la désigne par le terme que le mosaïsme et la kabbale emploient pour dénommer la sagesse divine: Chocmah, חכמה. La divinité agissant dans le monde, c'est Minerve, Παλλάς; la divinité dirigeant l'homme, c'est la sagesse, Σοφία.[1]

Qu'est-ce que cette triade, sinon la distinction entrevue dès l'origine par le genre humain, la distinction primitive entre la personne humaine et tout ce qui n'est pas elle, entre le moi et le non-moi, entre l'homme et ce qui lui est soit inférieur, soit supérieur, ce qui est soit divin, soit purement physique? Bruno indique plus d'une fois[2] cette antithèse fondamentale, mais il n'en fait point la base de son encyclopédie. Il préfère s'appuyer sur la diversité, non moins évidente et spontanée, des facultés de l'âme ou des fonctions de l'intelligence.

Quand il se fonde sur les facultés de l'âme, il signale trois branches de connaissances. L'une tient à la volonté, l'autre à l'entendement, la troisième à un ordre de faits qu'il comprend tantôt sous le terme de sensibilité, tantôt sous celui de mémoire. Lorsqu'il analyse les fonctions de l'intelligence pour y rattacher les diffé-

[1] Voyez l'*Oratio valedictoria* et le *Summa term. met.*, passim. Une autre « trinité, » dit Bruno, préside aux arts pratiques; mais Pallas, Vulcain et Mars sont à leur tour soumis à Jupiter, *summo rerum architecto* (p. 553). Voy. P. II, p 214.

[2] « *Nosmet ipsi*, — *interna*; *res*, — *externa*; *res materiales*, *res immateriales*; *humana*, *inferiora*, *superiora*; *mens circa se ipsam*, *circa Deum*, *circa mundum*; *mens per se ipsam*, *per aliud*; *intelligibilia*, *sensibilia*, etc. »

rentes provinces [1] de la science, il distingue ordinairement l'intelligence active de l'intelligence passive, ou l'intelligence proprement dite et la mémoire.[2]

La classification par volonté, entendement et sens, conduit Bruno aux catégories suivantes : [3]

| | |
|---|---|
| Volonté ou sciences morales | *éthique*, *économique*, *politique*. |
| Entendement ou sciences spéculatives | *physique*, *mathématiques*, *métaphysique*. |
| Sens ou sciences organiques | *grammaire*, *rhétorique et poésie*, *logique*. |

La division en intelligence et mémoire donne naissance au système que voici :

| | |
|---|---|
| Entendement passif ou mémoire | *histoire*. |
| Entendement actif ou intelligence | *spéculation*. |

Par histoire, Bruno entend ici la connaissance des

[1] « *Cada provincia de las sciencias,* » dit Huarte.

[2] Bacon admet trois facultés pour sa division des siences : la mémoire, l'imagination et la raison. Huarte avait recommandé la même classification dans son *Examen* (p. 152, sqq.). Bruno distingue bien l'imagination, *imaginativa* et *phantasia*, de la mémoire et de la raison, mais il la considère comme une puissance subordonnée à l'une et à l'autre.

[3] *Opp. lat.*, p. 218, sqq. 270, sq. 410, sq. 502, 513. Cette classification rappelle celle de Locke. Les sciences organiques de Bruno correspondent à la sémiotique du philosophe anglais; les sciences spéculatives, à sa physique; les sciences morales, à sa pratique. La sémiotique, science des signes, science des moyens de connaître les objets et de communiquer cette connaissance, a plusieurs rapports avec le lullisme de Bruno.

Cette opposition entre l'art et la nature se aisément avec un autre emploi du mot *philo* moins habituel à Bruno. De même que bons écrivains de son époque, le No cette expression l'étude de la natu selon lui, c'est s'appliquer à la priétés et des lois du monde pl sance des corps organisés et in célestes. Le philosophe, dan c'est le naturaliste, en pren gnification la plus étendue. Tou accompagner le mot *philosophe*, alors attache ce sens étroit, de l'épithète de naturel, *naturale*. Qu'est-ce qui lui conseille cette restricti cette addition? Plusieurs motifs. Et d'abord il lui répugne de renfermer la philosophie dans l'observation des qualités de la matière, dans la science des formes et des forces de la nature sensible. L'objet de la philosophie est plus vaste, elle a un but plus noble: elle doit saisir et signaler les traces que l'intelligence souveraine a marquées dans l'empire des sens, elle doit prouver la présence de Dieu au sein de la nature, elle doit démontrer l'origine divine de l'univers. La philosophie naturelle n'est donc pas seulement l'histoire de la nature, c'est l'histoire des œuvres de Dieu, *operum Dei historia*.[2]

de la philosophie et des lettres est un caractère distinctif de la Renaissance, qui se rencontre chez Mélanchton comme chez Telesio, mais surtout parmi les philosophes italiens. Melch. Adam a intitulé ses *Vies* des humanistes allemands, *Vitæ philosophorum*.

[1] II, p. 280. C'est dans cette acception exclusive que le mot *philosophie* se prend encore dans certaines contrées de l'Europe, par exemple en Angleterre.

[2] P. 31-38. *Orat. valedict.*, § IV. Un auteur espagnol du XVIe siècle, qui a eu l'honneur d'être traduit deux fois en allemand, et même d'abord par Lessing.

De [illegible] envers une divinité toujours bienfaisante. ture. A [illegible] ne peuvent nuire aux ressources de la tout ce [illegible] la vérité ne saurait être contraire à la intellig[illegible] combattre la lumière. [1] La pensée losop[illegible] tromper ni être trompé, qui n'est Dieu, [illegible] vraiment bon, qui est la véphys[illegible] [2] voilà le terrain où la philocien [illegible] se rencontrer. Quant à [illegible] vent des règles et une et [illegible] obéit à la raison et

Enfin, ces [illegible] guidée par la foi, s'as*philosophie mor*[illegible] philosophie doute, marques. L'une d'elles, [illegible] La théologie vive à l'unité du savoir [illegible] la philosophie mêle pas les différentes sorte[illegible] vient aussi divise les travaux de l'intellige[illegible] Comme fondamentales de notre constitu[illegible] [illegible]ipes intions générales des objets.[2] [illegible] mi-

Une seconde observation consis[illegible] [illegible]

bien qu'il eût écrit ces mots : « *Los Alemanes* [illegible] *gran*[illegible] *intendimiento* » (p. 165), Juan Huarte a re[illegible] *genios para las sciencias* (1594) une foule de pens[illegible] rapports avec celles de Bruno. A propos de la philosoph[illegible] cin navarrais dit : « *Nosostros los philosophos natura*[illegible] *estudio en saber* EL DISCURSO Y ORDEN QUE DIOS HIZO [illegible] MUNDO : *para contemplar y saber, de que manera* [illegible] *cosas, y porque razon* » (p. 60). « ...*El error de los philosopho*[illegible] *en no considerar que el hombre fue hecho à la semejança de* [illegible] *ticipa de su divina providencia, y que tiene potencias para* [illegible] *differencias del tiempo, memoria para lo passado, sentidos para* [illegible] *ymaginacion y entendimiento para lo que esta por venir* » (p. 10[illegible]

[1] *Opp. ital.*, I, p. 282. II, p. 415. *Lat.*, p. 47. *Philosophus* [illegible] *logicus*. Quelquefois le *dialecticus* est distingué du *logicus* [illegible] ticien est synonyme de platonicien, et [illegible]

[2] *Summa terminorum metaphys.*, [illegible] Huarte dit [illegible] « *Ninguna cosa haze mayor dano à la sabiduria del hombre, que mezclar las sciencias.* »

phénomènes et des faits qui tombent sous les sens, qui s'emparent de l'imagination, qui remplissent la mémoire et occupent finalement la pensée.[1] Par spéculation, il entend la recherche des causes et des idées, la formation des raisonnements qui amènent les grandes découvertes, ou bien l'intuition directe et simple de la vérité absolue.[2]

A cette division s'en rattachent quelques autres qui découlent du même principe, et dont les plus importantes sont celles-ci :

| | |
|---|---|
| Sens | connaissance particulière,[3]<br>sciences *à posteriori* ou expérimentales. |
| Entendement | connaissance universelle,[4]<br>sciences *à priori*, pures ou rationnelles. |
| Histoire | intérieure ou extérieure,[5]<br>homme ou monde,[6]<br>naturelle ou positive.[7] |
| Spéculation | sur les mots,[8]<br>sur les choses,[9]<br>sur les idées.[10] |

Les notions d'instrument et de fin, de moyen et de

[1] L'*Historia*, les *polyhistorica* de Bruno (p. 32, 35, 462), c'est-à-dire *quæ gignuntur, fiunt vel facta sunt*, tous les genres de phénomènes et d'événements, sont opposés à ce que l'école platonicienne appelle les idées, *quæ sunt et manent, scientia;* opposition qui correspond en même temps à l'antithèse aristotélicienne entre le fait (le *quod*, τὸ ὅτι) et la cause ou raison (le *cur*, τὸ διότι).

[2] « *Ratio, qua infertur et concluditur; intellectus, qui simplici quodam intuitu recipit; mens, quæ simplici intuitu omnia comprehendit,* » p. 438, sq.

[3] « *Cognitio sensitiva, — particularis.* » « *Teoria esperimentale.* »

[4] « *Cognitio intellectiva, universalis.* » « *Teoria razionale, contemplativa.* »

[5] « *Cognitio exterior, cognitio interior.* »

[6] « *Homo, medium substantiarum;* » « *cæteræ substantiæ, omnia, universum.* »

[7] « *Naturalis, — positiva.* »

[8] Le lullisme est une spéculation de ce genre.

[9] Cette partie s'appelle plus souvent *philosophie naturelle*. Voy. p. 31-38.

[10] Tel est l'objet de la métaphysique.

but, donnent lieu à une division à laquelle Bruno semble attacher plus d'importance qu'aux classifications précédentes : [1]

| | |
|---|---|
| Sciences instrumentales ou organiques | *grammaire,* *rhétorique et poésie,* *logique.* [2] |
| Sciences principales ou réelles | *physique, mathématiques et métaphysique,* *éthique, économique et politique.* |

Dans ces différents tableaux, on voit Bruno essayer de fondre la classification usitée au moyen-âge, le *Trivium* et le *Quadrivium*,[3] avec les divisions consacrées par les philosophes anciens. On le sait, ceux-ci définirent d'abord la philosophie, *la science des choses divines et humaines*, puis ils la divisèrent en physique, éthique et dialectique. Plus tard, après l'établissement du stoïcisme, ils réunirent les sciences encycliques aux sciences philosophiques, et admirent autant de branches de savoir qu'il y a de muses. Mais ces neuf parties, ils les rangeaient sous trois chefs, dans l'ordre suivant : I. Grammaire et rhétorique, études instrumentales et préparatoires ; — II. Géométrie, arithmétique, astrologie et musique, sciences moyennes ; — III. Logique, physique, éthique, hautes sciences. C'est là ce que Plutarque entendait par les trois genres de connaissances,[4] et c'est cette division que le célébre pyrrhonien

[1] P. 440, 502, sq.

[2] L'objet des sciences *organiques* est le discours, intérieur ou extérieur, *oratio*, dit Bruno, *vel mentalis, vel vocalis, vel scripta* (p. 431).

[3] On attribue cette division aux pythagoriciens ; elle se rencontre du moins chez Philon (*de Congressu*), et Tzetzès (Chil. IX, 377). Ce sont Cassiodore et Mart. Capella qui l'ont transmise aux écoles du moyen-âge.

[4] Rhétorique, mathématique et philosophique. *Sympos.* IX, c. 14.

Sextus Empiricus [1] a accréditée, au moyen de son volumineux traité contre les savants, *Adversus Mathematicos*, espèce d'encyclopédie négative, où l'inventaire du savoir hellénique n'est dressé que pour convaincre l'esprit humain de l'impossibilité de rien connaître.

C'est peut-être pour s'accommoder aux usages de l'Ecole que Bruno adopte le nombre de sciences déterminé par le *Trivium* et le *Quadrivium*, c'est-à-dire sept. Mais, en même temps, il multiplie les subdivisions, et remplace, par des études plus importantes, quelques-uns des arts qui avaient constitué au moyen-âge le cercle des professions libérales. Le *Trivium* se compose de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique. Bruno range sous la dénomination de sciences instrumentales la grammaire, la rhétorique unie à la poésie, et la logique. Le *Quadrivium* comprend l'arithmétique, la géométrie, la musique, l'astronomie. Bruno distingue aussi quatre sciences principales, mais qu'elles sont bien autrement riches et élevées que les maigres *disciplines* du *Quadrivium!* Ce sont les mathématiques, la physique, l'éthique et la métaphysique. Qu'on fasse attention ensuite au nombre des arts que Bruno y rattache : [2]

Mathématiques { arithmétique, musique,
géométrie,
astronomie,
perspective et peinture,
physiognomonie,
astrologie.

[1] Voyez P. II, p. 110.
[2] Voyez *Oratio valedictoria*, et p. 47, 271, 280, 440.

Physique { magie, chimie, médecine, agriculture.

Ethique { morale, économique, politique, droit, *in abstracto*, droit naturel, droit des gens, droit civil. droit ecclésiastique, droit divin.

La métaphysique n'est point susceptible de partage, au sentiment de Bruno; elle est la tête du corps dont les autres sciences sont les membres inférieurs. Elle forme la base et le centre des connaissances philosophiques, parce qu'elle s'occupe exclusivement des principes et des causes, des causes des êtres d'abord, puis des principes du savoir, enfin de l'essence pure et universelle qui fait le fond des êtres et la vie du savoir, c'est-à-dire des idées, *ideis*, *substantiis separatis et absolutis*.

C'est par ce désir de subordonner toutes les directions de la recherche scientifique à l'investigation de l'être des êtres, à la métaphysique, que Bruno se distingue des philosophes et des savants de son siècle.[1] La science lui apparaît tantôt comme un corps vivant, dont tous les membres sont solidement unis entre eux; tantôt comme un édifice dont chaque portion est indispensable à la durée, à la beauté du tout. Cet édifice, il l'appelle le temple de la sagesse, lequel repose sur sept colonnes,[2] c'est-à-dire sur les sept études principales

[1] P. 31-38.
[2] « *Hisce columnis septem Sapientia ædificavit sibi domum inter homines.* » *Orat. valed.*, § VIII.

qu'on vient d'indiquer. Pour mettre en plus grande évidence cette harmonie, cette unité, il importe de dire comment Bruno concevait la nature et la liaison des parties dont il constituait l'ensemble du savoir humain.

Trois genres de travaux préparent l'homme à la recherche de la vérité et commencent cette recherche même, en lui fournissant les instruments, *organa*, nécessaires à la connaissance du vrai et à la pratique du bien. Ce sont la grammaire, qui embrasse la théorie de la formation des mots et de leur réunion en discours; l'enseignement des humanités, de l'histoire et de la critique littéraire; la philologie, dans ses diverses acceptions. La grammaire nous révèle spécialement la nature propre des signes de la pensée et de tout ce qui est du ressort du langage. La rhétorique et la poésie nous font connaître les ressources de ce même langage dans le commerce des hommes; elles nous apprennent à persuader et à déconseiller, à louer ou à blâmer, à accuser ou à défendre, et surtout à gouverner les âmes en domptant leurs passions, en dirigeant leurs sentiments et leurs mœurs, en les enchantant, en les touchant, en les effrayant. La rhétorique et la poésie sont donc aussi des voies excellentes pour connaître la pensée et ses vicissitudes. Mais celles-ci sont plus particulièrement l'objet de la logique.[1] Dans un sens étendu, la grammaire, la rhétorique, la poésie elle-même sont des parties de la logique,[2] parce qu'elles étudient la pensée sous

[1] « *Ratio se ipsam investigans,* » p. 563.

[2] *Logica, universaliter dicta*, opposé à *logica proprie dicta*, p. 440. Bruno n'oublie pas que λόγος signifie à la fois *ratio* et *oratio*, pensée et parole, *verbum*. La parole par excellence, c'est pour lui le verbe *être*, et la pensée par excellence, ou l'objet de la pensée, est l'idée de l'être, la notion de substance.

la forme de discours et qu'elles construisent la route par laquelle l'esprit humain arrive à la connaissance des choses et à la contemplation des idées. Dans une signification spéciale, la logique est l'analyse des facultés au moyen desquelles nous jugeons, raisonnons et pensons, l'analyse de l'entendement, puissance qui préside à la conception, à l'énonciation, à l'argumentation, qui règle la définition, la division, les divers degrés de la méditation, l'induction comme la déduction, l'acte par lequel les détails sont ramenés à l'unité, comme celui qui dégage du sein d'un principe une série variée de conséquences directes ou indirectes.[1]

Armé de la logique, cultivé par les exercices moins abstraits de la poésie, de la rhétorique et de la grammaire, l'esprit se tourne vers les objets que la pensée veut s'assimiler ou pénétrer : il s'adonne à la physique, aux mathématiques, à l'éthique, et, après les avoir approfondies, il s'approche du sanctuaire de la science où réside la métaphysique.

La physique considère les choses matérielles sous le rapport de la matière ;[2] les mathématiques envisagent aussi les choses matérielles, mais en faisant abstraction de la matière; l'éthique s'occupe d'objets à la fois matériels et immatériels; la métaphysique, enfin, ne traite que d'objets immatériels. Toutefois, comme l'essence véritable de la science consiste toujours, non pas dans

[1] « *Intellectus humani operationes, — concipere, enuntiare, argumentari, — conceptus, definitio, divisio, — recipere, unire, comparare, — componere, dividere, cogitare, — inferre, concludere, — discurrere, intueri, — cogitatio, inquisitio, inventio, — apprehensio, cogitatio, simplex visus,* » passim, surtout p. 555, 595, 637, 692.

[2] « *Physica considerat de rebus materialibus, concernendo materiam; mathematica, de rebus materialibus, abstrahendo a materia,* » p. 410.

la connaissance des détails et des différences, ni du particulier, mais dans celle des règles générales et des origines, et de l'universel, la physique, les mathématiques et l'éthique ont une partie qui les rapproche intimement de la métaphysique, une partie spéculative et rationnelle, c'est-à-dire la théorie même des principes et des causes. Ainsi, la physique ne s'enquiert pas seulement des formes et des éléments des substances corporelles, de celles qui composent et entourent l'homme, mais elle recherche leurs causes et leurs principes, leur âme, pour ainsi dire.[1] Les mathématiques ne s'occupent pas uniquement de la grandeur, du poids, du mouvement et de la valeur extensive des corps, mais elles ramènent ces déterminations diverses à une grandeur commune, à une force génératrice, c'est-à-dire à l'unité, mère des nombres, et au point, père des figures.[2] L'éthique ne se propose pas tant l'étude des devoirs individuels et des relations sociales, que celle de la justice en soi et du droit universel et naturel. Ce sont les dispositions éternelles de la justice qu'elle applique, soit à la conduite des individus, soit aux rapports de parenté et d'alliance, soit à l'ordre intérieur et extérieur des cités et des nations, soit aux relations des hommes avec les hommes, avec ce qui leur est supérieur, la divinité; avec ce qui leur est inférieur, les animaux.[3]

[1] « *Subjectum scientiæ naturalis debet esse æternum, immutabile,* » etc., p. 31, sqq. Comparez la définition donnée par Newton : « *Philosophiæ naturalis id præcipuum officium et finis est, ut ex phænomenis sine fictis hypothesibus arguamus, et ab effectibus ratiocinatione progrediamur ad caussas, donec ad ipsam demum caussam primam quæ sine dubio mechanica non est, perveniamus* » (*Princip. philos.*, p. 372).

[2] P. 277, sq. 584, 597, sq.

[3] « *Ordo justitiæ ; — jus, simpliciter, ad se ipsum, in abstracto ; — justitia*

La liaison de ces trois sciences, soit entre elles, soit avec la métaphysique, est donc évidente. Toutes les trois reposent sur un fondement éternel et universel, ou tendent à une fin commune, qui n'est autre chose que l'être en soi, l'être primitif et nécessaire, à la fois divin et naturel, l'être des êtres.

Aussi, est-ce l'idée de l'être qui sert de principe à une dernière classification encyclopédique de Bruno. Celle-ci ne compte pas sept parties, mais neuf; et ce nombre, choisi peut-être en l'honneur des neuf filles de Mnémosyne, ou à cause des neuf filles de la Monade,[1] est le même que celui des lettres qui composent l'alphabet lulliste. Cet alphabet, on s'en souvient,[2] doit en effet représenter, par neuf lettres, les formes générales, les catégories de l'être. Voici cette nouvelle gradation des existences, qui n'a peut-être de remarquable qu'une division successivement appliquée à chaque ordre, la division en substance ou essence, en attributs ou propriétés, en relations ou opérations :[3]

*absoluta, justitia moderativa, dispositiva, distributiva, communicativa; — ethica, qua regulamur in nobismet ipsis, et ordinamur ad omnia, tum secundum externa, tum secundum interna; — jus naturale, quod est omnium quæ sunt circa nos natura constitutorum, vel saltem omnis animantium generis, quale est, ut se corpusque suum tueantur; jus gentium, commune omnibus hominibus; civile, commune toti uni reipublicæ, ad proprium principatum; politicum, quo rempublicam et concives administramus; œconomicum, qua nostros nobis sanguine et habitatione conjunctos, domesticos moderamur; divinum, commune illis quibus est revelatum, ad ultimum finem et primum efficientem qui est supra nos.»* Voy. aussi p. 455.

[1] *Opp. it* II, p. 187, 308. Il ne semble pas que Bruno ait voulu imiter Dante, qui avait admis neuf sciences, en considération des neuf cieux du système astronomique de Ptolemée. Voyez *Convito*, tratt. II, 14. Cf. cependant Bruno, II, 310 : « *nove spere.* »

[2] Voyez P. II, p. 184, sq.

[3] « *Substantia vel essentia, tribuenda vel proprietates, relationes vel operationes,* » p. 265–271.

| | |
|---|---|
| I. La Divinité, | théologie. |
| II. Le monde intermédiaire, dieux, démons, anges, etc. | pneumatologie. |
| III. Les sphères habitées par les êtres intermédiaires, ou le ciel | cosmographie et astronomie. |
| IV. L'homme, son âme et son corps | éthique. |
| V. Les êtres qui ont plus que de la sensibilité et moins que de l'intelligence [1] | zoologie. |
| VI. Les êtres qui ne font que sentir, végéter, exister [2] | botanique, minéralogie. |
| VII. L'être général qui constitue la vie physique [3] | physique. |
| VIII. Les éléments et les instruments de cette vie physique [4] | physique, mathématiques. |
| IX. Les instruments et les puissances de la vie naturelle, intellectuelle et morale [5] | physique, logique, éthique. |

Partie de la divinité considérée en elle-même, cette classification aboutit à la divinité considérée dans ses œuvres; partie de l'idée pure, elle revient à l'idée, mais à travers les vestiges et au milieu des ombres du monde corporel. Là se trouve l'unité de l'univers, et c'est là aussi que la philosophie doit chercher les fondements de l'unité de la science.

En effet, de même que Bruno ne reconnaît qu'un seul être, parfait en Dieu, moins parfait dans les intelligences inférieures, plus imparfait encore dans l'homme, de

[1] « *Inter hominem vel intellectivum et sensitivum, id est imaginativum,* » p. 269.

[2] « *Sensatum, vegetale, elementale et instrumentale,* » ibid.

[3] « *Elementale, tanquam stips et fundamentum vegetativi,* » ibid.

[4] « *Elementativum, quod complectitur instrumentativum naturale, quod omnia lustrat, tangit et penetrat,* » p. 270.

[5] « *Instrumentativum naturale et morale; physicum, logicum, metaphysicum,* » p. 271.

plus en plus imparfait dans les existences qui succèdent à l'existence humaine sur l'échelle de la création; de même il n'admet en définitive qu'une seule intelligence et une seule connaissance. Cette intelligence diffère en degrés, mais non en nature; cette connaissance a des modes très-variés, mais son essence consiste partout à saisir ce qui est ou à en être saisi.[1] Partout où il y a de la vie, il y a de l'intelligence, il y a de la connaissance. Or, il y a de la vie partout, parce qu'il y a partout quelque chose, partout de l'être. Les ordres inférieurs de la nature ne se comprennent pas eux-mêmes, il est vrai, mais ils n'en ont pas moins un sens, un langage, une sorte d'esprit. Les ordres supérieurs, où l'âme arrive à la conscience de soi, se comprennent eux-mêmes aussi bien que les êtres inférieurs. L'homme en particulier, parce qu'il occupe le milieu dans la hiérarchie des substances, *medium substantiarum*, est capable de contempler toutes les phases de la vie :[2] il voit Dieu au-dessus de lui, il voit au-dessous de lui les traces de l'action divine. Ces traces, qui attestent et garantissent l'ordre immuable de l'univers, constituent l'intelligence de l'univers, l'âme du monde. Les recueillir et les rapporter à l'être qu'elles décèlent, telle est la fonction la plus noble de l'esprit humain. A mesure que cet esprit se livre à un tel travail, il découvre que les copies répandues dans la nature ne diffèrent point des idées écloses en lui-même; il parvient à connaître l'identité de l'esprit de la nature et de l'esprit humain, qui sont l'un et l'autre des reflets de l'esprit divin. Une fois en possession de cette vue

[1] P. 248.
[2] « *Apprehensiva potentia,* » p. 437.

suprême, il ne tarde plus à proclamer l'unité de la pensée et de l'être.

Nous avons déjà montré, en examinant le lullisme, que c'est le dessein d'enseigner cette unité qui avait fait de Bruno un disciple de Lulle. Le Grand Art devait offrir le tableau général d'une conception qui embrasse tout, et dont les ramifications systématiques expriment, dans les différentes sphères, les diverses formes de l'être. Il devait en même temps apprendre à la pensée à représenter en quelque sorte, par une écriture intérieure, ce que la nature a écrit en caractères extérieurs. L'art de disposer ainsi intérieurement des choses extérieures, mais réfléchies en nous, semblait à Bruno identique à l'art de la nature, à l'activité du principe créateur de l'univers, au mouvement du principe universel, principe qui pense dans l'homme, et qui se manifeste d'une autre manière dans les autres genres d'êtres.

Nous rappelons ces idées, afin de faire entrevoir comment Bruno a pu arriver à regarder la logique, dans sa signification la plus vaste, *universaliter dicta*,[1] comme identique à la métaphysique. La logique ne s'occupe que de la pensée et du langage,[2] il est vrai, elle ne fait que tracer le chemin de la science;[3] mais la pensée n'est-elle pas soumise aux mêmes règles que les objets

[1] Cette *logique universelle* est encore appelée la science des instruments, *organica*, c'est-à-dire celle sans laquelle nul travail d'intelligence n'est possible; elle commande à la grammaire, à la rhétorique, à la poésie, mais elle est aussi l'alliée indispensable de la physique, des mathématiques et de l'éthique. On voit combien la logique de Bruno ressemble à celle de Hegel. Cf. H. *Werke*, t. XV, p. 217.

[2] Dans la logique, aussi bien que dans l'éthique, Bruno traite de la psychologie : la logique étudie les facultés de l'âme, l'éthique recherche les moyens de la gouverner.

[3] « *Ad omnium methodorum principia viam sternens et habens.* » p. 450.

de la science, les êtres extérieurs, matériels et immatériels? N'est-elle pas le développement interne du principe dont la nature est le développement externe? La pensée saisit-elle, en dehors d'elle, autre chose que ce qu'elle saisit en elle-même? Chaque fois qu'elle sort de la sphère des idées pures, que rencontre-t-elle, sinon des signes et des simulacres? Penser et concevoir, c'est donc connaître et savoir. Posséder les principes qui président au jeu de l'intelligence, c'est donc posséder les principes qui gouvernent le monde, et c'est dans la possession des principes que consiste la science.[1]

Telles sont les opinions de Bruno sur le système de la connaissance. Elles sont loin de s'accorder en tout avec celles qui ont prévalu au siècle suivant. Elles ont néanmoins plusieurs analogies avec les conceptions de Bacon et de Descartes. Bruno ne sépare pas, aussi nettement que l'a fait Bacon, les connaissances philosophiques proprement dites, et les études préliminaires ou auxiliaires que la philosophie suppose ou exige. Bruno n'insiste pas avec l'énergie de Bacon sur l'observation et l'induction, il les subordonne aux facultés spéculatives, mais il ouvre dans son encyclopédie une large place aux sciences expérimentales. Bruno n'établit pas la science aussi fermement que Descartes l'a fait, au fond de la conscience humaine, dans le *moi*; il ne fait pas dépendre de la science de l'âme toutes les autres sciences. Cependant, lui qui traite avec tant de mépris le globe que nous habitons,[2] il n'en use pas de même avec

[1] *Opp. ital.* I, p. 291, sq. II, p. 259, 275, 283.
[2] Voy. P. I, p. 241.

l'homme. Il le place au-dessus des mondes au milieu desquels notre terre est comme perdue, il le proclame le véritable créateur de la science, puisque c'est dans l'homme qu'il en met le point d'appui.[1] La terre n'est pas le centre de l'univers,[2] mais l'homme est le centre de la science; il en est l'origine et le but : l'origine, parce qu'il en a le besoin et l'instinct; le but, parce que tout ce qu'il apprend peut et doit tourner à son perfectionnement, *ad animi seu hominis interioris perfectionem conducunt.*[3] Bruno veut que la science réfléchisse dans un ensemble homogène l'unité de l'univers, mais il ne veut pas plus que Descartes confondre en réalité l'auteur de la science avec les objets de la science. Une dernière ressemblance avec le philosophe français, plutôt qu'avec Bacon, c'est qu'il juge impossible toute science qui prétendrait s'établir indépendamment de l'idée d'un être souverainement parfait et absolument nécessaire.[4]

[1] Par ex., p. 268, 324.

[2] Voy. P. I, p. 237, sqq. « Un milieu entre rien et tout, » dit Pascal.

[3] P. 440. Bruno distingue partout entre *cognoscere* et *res cognita* ou *cognoscibilis*, quoiqu'il considère toute connaissance certaine comme une union entre l'être qui connaît et l'être qui est connu.

[4] « La philosophie, dit Descartes, est un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, les branches sont les autres sciences, qui se réduisent à trois principales : la médecine, la mécanique et la morale. »

## III

On a de tout temps cherché à définir la philosophie et à distinguer les éléments de la science. Mais cet effort de l'esprit scientifique et systématique, de l'esprit philosophique, n'est-il pas une vaine curiosité, le stérile résultat de l'étonnement ou de l'admiration?[1] De quel droit nous mettons-nous à classer nos idées, à les réduire en corps de doctrines, à les ramener à un principe unique, à un fait primitif, à un être absolu? Sommes-nous fondés à nous élever au-dessus des connaissances vulgaires? La prétention à l'ordre, à l'enchaînement, à l'harmonie, à cette unité que les anciens appelaient le *cosmos*,[2] a été quelquefois déclarée excessive. Il faut donc examiner si nous défendons une chimère, lorsque nous soutenons nos opinions; si nous combattons des chimères, quand nous attaquons les opinions de nos adversaires. Il faut nous demander si nos représentations, conformes à la réalité, sont l'image même de la vérité? si nos raisonnements et nos inductions sont conformes aux lois invariables de l'intelligence? Comment sommes-nous arrivés à la notion de philosophie, à la notion de science? Sommes-nous en état de savoir quelque chose? Que savons-nous? A quel caractère

[1] Telle est l'origine de la philosophie, selon Aristote (*Métaphys.* II, 2), et selon Platon (*Théétète*). Leur opinion est aussi celle de Bruno; néanmoins, la *curiosità*, l'*ammirazione* de celui-ci, cette « curiosité se changeant en admiration, » dont parle Pascal, se confond avec un certain *appetitus cognoscendi* p. 504), ou encore avec cette disposition générale qu'il appelle, comme Plotin, l'*amore* (*Eroici furori*, passim).

[2] Voy. l'histoire de ce mot dans le *Cosmos* de M. de Humboldt, t. I, note 27

reconnaissons-nous la vérité? Si la vérité existe pour nous, quels sont nos moyens de la connaître?

Ces problèmes si graves de la certitude de la connaissance, de la légitimité de la science, de l'autorité de la philosophie, ces questions fondamentales de la critique et de la méthode, Bruno les a touchés plus d'une fois.[1] Quoiqu'il n'ait point composé un traité spécial de la méthode, il dit expressément qu'il faut examiner les instruments et les pouvoirs de la science, *modum sciendi*, avant de se mettre en quête de la vérité, *quærere scientiam*.[2] Les passages abondent où il indique les procédés à employer pour découvrir ou pour transmettre la vérité; où il caractérise les signes par lesquels se manifestent et la vérité et l'erreur; où il décrit le doute, la foi, la science; où il énumère et analyse les puissances auxquelles nous devons la certitude et l'évidence; où il fixe l'origine de nos idées et la portée de nos facultés.

En rassemblant, en coordonnant ces passages, on arrive à cette conclusion, que Bruno ne condamne absolument aucune des voies où la philosophie s'était engagée avant lui. Les sens, l'entendement, la raison pure, lui semblent également nécessaires ou précieux. Le doute, en certaines occurrences, lui paraît aussi opportun que la foi; et lorsqu'on ne peut parvenir à l'évidence, but suprême de la philosophie, il est

[1] Voyez particulièrement la *Cabala del cav. pegas.*

[2] P. 440. La méthode, *ars organica*, est pour Bruno l'art qui précède tous les arts, puisqu'il fabrique leurs instruments, *artium fabricat instrumentum* (p. 327). « *Universarum methodorum communia principia* » (p. 717). Quant à l'expression de *modus sciendii* on la retrouve chez Campanella. « *Metaphysicus*, dit-il, *investigabit etiam* MODUM SCIENDI, *quo pacto fiat in anima humana* » (*de Libr. propr.*, p. 53).

d'avis qu'on se contente d'une vue confuse, d'une vue où il entre moins de lumières que de pressentiments et d'instincts. Mais s'il se croit obligé de recourir quelquefois au doute, il ne se croit pas tenu d'embrasser le scepticisme, il combat même ouvertement les pyrrhoniens. Il n'embrasse pas non plus le sensualisme, quoiqu'il approuve sur plusieurs articles Démocrite et Epicure. Il a bien plus de penchant pour le rationalisme, et toutefois il hésite à soutenir tout ce que le dogmatisme rigoureux a coutume d'affirmer. Il est manifeste qu'il voudrait concilier toutes les directions qui lui semblent bonnes, et suivre une voie qui contînt les règles les plus salutaires de toutes les méthodes recommandables : il voudrait unir et identifier les méthodes, aussi bien que les systèmes et les différents ordres d'existences.[1]

Il y a deux fonctions distinctes, selon Bruno, dans toute recherche scientifique : l'une négative, l'autre positive. La première consiste à déblayer le terrain où l'édifice doit s'élever, et par conséquent à extirper l'erreur : « *Primum fundamina falsi prima tollantur.* »[2]

La seconde consiste à méditer régulièrement, *ex ordine*, sur tous les objets, quels qu'ils soient : « *Tum demum ad speculationem est progrediendum.* »

Mais la partie négative de l'investigation se compose elle-même de deux actes presque opposés. Il faut se méfier à la fois et écouter avec impartialité.[3] Il faut

[1] P. 298-300; 505, sq.

[2] *De Minim.*, l. I, c. 5. On sait que Bacon appelle *destruens* la première partie de son *Instauratio*.

[3] *Ibid.*, c. 5. « *Non prius de altera contradictionis parte definiat quam al-*

entendre de la même oreille les deux parties, le pour et le contre, le oui et le non, *altercantes audire*.[1] Il faut donc avant d'entendre, avant de décider, se mettre dans cet état de circonspection et de scrupule[2] qui s'appelle le doute : *principio dubitans*. Comment sortir ensuite du doute? En y donnant toute son attention,[3] en pénétrant les motifs et les raisons, *rationes bene perspicere*, en examinant, en comparant, *conferre*. Dans cette comparaison, dans cet examen quelle règle suivra-t-on? La tradition? La renommée? Le consentement de la multitude? L'ancienneté? Le prestige des titres et l'éclat extérieur, en un mot, l'autorité?[4] Non, mille fois non. On ne prendra d'autre guide que l'évidence, la lumière de la vérité et de la raison, la valeur réelle et interne d'une opinion, *vigor doctrinæ*, valeur qui s'atteste par un double caractère, savoir : l'accord avec soi-même, *constans sibi*, et la conformité avec la nature des choses, *constans rebus*.[5] C'est après avoir tout pesé, tout compris,[6] qu'on se déterminera, que l'on jugera.

Arrêtons-nous un instant à ce qu'on a nommé le scepticisme de Bruno. On voit dès l'abord qu'il n'a

*tercantes audierit.* » « *De singulis dubitare et controversas rationes audire non inutile*, etc. » (p. 135, sq.).

1 « *Dubitamus* INTERIM, *quoad liberius atque sincerius causam agere liceat* » (Voy. P. I, p. 93).

2 P. 11, 555, 666, 716, 727, 753. Hobbes définit le doute : *Series tota opinio-alternarum* (*de Hom.*, c. 8).

3 P. 504.

4 « *Non ex auditu, fama, multitudine, longævitate, titulis et ornatu* » (*de Minim.* I, c. 2).

5 *Ibid.* « *Rationis lumen, veritas.* »

6 « *Udire, intendere, — disputare — esser buono inquisitore e giudice* » (*Cabala del c. p.*) « *Perquirere, discutere, decernere, depurare, probare.* »

rien de commun avec le scepticisme systématique, ou le pyrrhonisme. Bruno ne doute ni de la possibilité, ni de la réalité de la vérité, il ne se méfie point de l'esprit humain : il doute des opinions actuellement reçues, il se méfie des systèmes dominants. S'il suspend son jugement, il ne l'abdique pas ; s'il confronte ensemble les solutions contraires, s'il suit les controverses des écoles, s'il les met dans une suspicion préalable, c'est afin de s'instruire, et non pour tout déclarer faux et illusoire. Son doute est hypothétique et provisoire, non catégorique et définitif : c'est, comme il s'exprime, une sorte d'*intérim*. Il y voit un remède contre la maladie qui a nom préjugé, une barrière contre le despotisme qui a nom autorité, un service rendu à ceux qui aiment naturellement la lumière et le progrès. Il ne conseille pas le doute pour décourager les esprits, mais pour les forcer à ne se contenter que de l'évidence. Comme Ramus et Sanchez,[1] comme plus tard et avec plus de profondeur Descartes,[2] Bruno en appelle de la scolastique à la raison, à la pensée, au doute, *ratio, cogitatio, dubi-*

[1] C'est la tyrannie de l'Ecole qui porte Ramus à *socratiser*, a douter et à penser : « *Cœpi egomet mecum sic* COGITARE : *Item? quid vetat paulisper σωκρατίζειν, et omissa Aristotelis auctoritate quærere verane et propria dialecticæ sit Aristotelis doctrina*, etc. » C'est surtout à ses fanatiques auditeurs de Toulouse que Sanchez cherchait à démontrer que plus on pense, plus on doute, *quo magis* COGITO, *magis dubito* (*de Nobili et prim. scient.*, præf.).

[2] Descartes part du fait de la pensée et du doute, *dubito*, COGITO, pour affirmer le fait de l'existence personnelle, premier écueil du pyrrhonisme. On voit que les philosophes de la Renaissance avaient agité cette question avant Descartes, et que celui-ci n'eut, pas plus que saint Augustin, besoin d'emprunter au Sosie de Plaute son COGITO, *ergo sum*.

« Si tergum cicatricosum, nihil hoc simili est similius.
» Sed quum COGITO, equidem certo idem sum qui semper fui. »

C'est J.-B. Vico qui a laissé échapper ce paradoxe (*de Antiq. Italor sapient.*, c. I, § II).

*tatio*. Le doute, entre ses mains, est une arme, un moyen et non un but : il veut douter, non pas pour douter, mais pour réveiller les dogmatiques de leur léthargie.[1]

Ceux qui ne doutent que pour douter lui semblent inconséquents et absurdes. « Comment peut-on avoir pour principe de présenter la science comme une chose impossible, et en même temps passer sa vie à la chercher?[3] De quel droit attribue-t-on à la nature des choses ce qu'il faut mettre sur le compte de notre paresse, de nos passions, de nos illusions? Supposé qu'on ne puisse rien savoir, à quel titre affirme-t-on ensuite que la raison est naturellement pervertie et essentiellement incapable de parvenir à la vérité? Si quelque chose est impossible, ce n'est pas la science, c'est le pyrrhonisme. L'âme, en effet, ne saurait ressembler à une borne, à une ânesse,[4] qui se tiendrait immobile entre deux routes, sans pouvoir se résoudre à avancer ni à reculer, sans jamais passer ni à gauche, ni à droite. Ce qui fait naître le doute, la contradiction, abonde, il est vrai; mais une science solide ne rencontre aucune opposition inconciliable. La diversité des opinions, inévitable à cause du libre développement des individus,[5] est fondée sur une harmonie secrète, et suppose une unité suprême où

[1] « *Supponamus, fingamus,* » p. 16. Voy. P. I, p. 97.

[2] *Opp. ital.*, I, p. 135. II, p. 274, 285. — *De Minim.* 1, c. 1.

[3] « Pyrrho, celuy qui bastit de l'ignorance une si plaisante science, » MONTAIGNE, *Essays*, l. II, c. 29.

[4] II, p. 272. « *Un' asina, che sta fitta tra due vie, dal mezzo di quali mai si parte, non possendosi resolvere per quale de le due più tosto debba muovere i passi.* » Campanella met à la place de l'ânesse une pierre *Metaphys.* I, p. 30). Spinosa compare le pyrrhonien même, non pas à un animal, mais à un automate. Voyez *de Emendat. intellect.*, trad. fr. T. II, p. 291.

[5] « *Pro capacitate singulorum, pro captu uniuscujusque*, » p. 448, 460. 498, 500, 508.

toutes les variétés vont se confondre et s'effacer.[1] Le fait de l'erreur est réel aussi, mais l'erreur n'a rien de positif, elle n'est que l'ombre de la vérité:[2] la vérité, l'infini seul est durable et absolu. Le désordre des pensées, le mélange de connaissance et d'ignorance, autre source d'incertitude, peut être évité; car, il suffit pour cela de s'avancer avec ordre, pas à pas,[3] toujours appuyé sur l'évidence. Le doute ne saurait se glisser là où toutes les pensées, claires et distinctes, s'enchaînent étroitement; là où il y a connexion intime, parfaite union entre l'esprit qui voit et l'objet qui est contemplé;[4] là où il n'y a point d'intermédiaire, point d'interstice entre ces deux termes, mais où il existe un rapport propre et interne, un rapport direct.[6] Le pyrrhonisme est un tissu de subtilités qui valent la pierre philosophale et la quadrature du cercle : il faut en tenir compte, mais il ne faut pas perdre son temps à guerroyer avec lui. Il peut plaire à quelques personnes, comme il y a certaines herbes que certains palais trouvent agréables; il ne peut convenir à ceux qui sont sérieusement avides de science. »[7]

Par cette manière d'apprécier le doute et le scepticisme, Bruno est donc à la fois le précurseur de Descartes et de Spinosa. Il ne pousse pas l'un aussi loin que fait Descartes, pas même aussi loin que Cam-

[1] « *Simplicissimum principium,* » p. 508.

[2] « *Etiamsi non sit veritas, est tamen a veritate et ad veritatem,* » p. 307.

[3] « *Ordine, — gradibus certis.* »

[4] « *Perfecte conjungitur et unitur, sensus suo sensibili, intellectus suo intelligibili,* » p. 516.

[5] « *Nullus medius testis,* » ibid.

[6] « *Per se, secundum se, in se,* » ibid.

[7] II, p. 283, 289. *Opp. lat.*, p. 699, 754.

panella conseille de le faire.[1] Il réfute l'autre à peu près dans les mêmes termes que Spinosa.[2] Et cependant, il faut convenir que son dogmatisme présente une nuance de doute étrangère à la méthode et au système de Spinosa.

Les sens, dit Bruno, ne nous trompent pas, à la vérité ; mais ils ne nous font connaître que des apparences et des phénomènes. Dans le monde physique tout change et passe, *tout est vanité*. Dans la sphère de l'intelligence, où nous parvenons bien à résoudre les contradictions de la physique et de la logique, et où nous arrivons même à la vue de l'unité infinie, réussissons-nous à comprendre comment l'être peut devenir toutes choses, comment quelque chose peut être tout? Nous avons accès auprès de la vérité, *qualche accesso à la verità*, nous savons que l'infini est la véritable réalité ; mais nul de nous n'ose dire qu'il comprend ou même qu'il connaît Dieu.[3] Nous sommes doués d'une faculté merveilleuse, celle qui nous met en état de voir par intervalles, d'un regard entièrement simple et direct, tout ce qui existe, et le tout sous la forme pure d'une unité absolue ; faculté qui semble

[1] « *Metaphysicus qui communem cunctis scientiis philosophiam tractat, nihil præsupponit, sed omnia dubitando perquirit ; nec enim præsupponet se esse veluti sibimet ipsi apparet, nec dicet se esse vivum, aut mortuum, sed dubitabit ; nec eorum quæ dicuntur aliquid absque probatione afferit, nec nomina ipsa putabit dicere quod dicunt, sed investigabit* UTRUM *homo dici debeat, et cœlum cœlum, et Deus Deus, et substantia substantia* » (*de Libr. prop.*, p. 53). UTRUM, tel est aussi, selon Bruno, le point de départ de la philosophie, p. 275, sq. Comp. P. I, p. 149.

[2] Voyez l'exposition lumineuse et attachante du spinosisme, que nous devons à M. SAISSET. T. I, p. XXIX, sqq.

[3] II, 387. « *Divinitas — non comprehensibilis est ; — sed fortasse attingibilis,* » p. 493. « *Eminentissima inattingibilis ratio,* » p. 562. La raison en est que la manière dont Dieu connaît est infiniment supérieure à la façon de connaître de l'homme (p. 506), laquelle parfois est *vanitati similis* (p. 699).

égaler notre intelligence à l'intelligence divine.[1] Néanmoins l'être infini est si parfait et si vaste, que nous ne pouvons nous flatter de l'enfermer dans une notion, pas plus que dans un mot. Nos expressions, nos conceptions sont toujours le résultat de similitudes, d'analogies et de comparaisons ;[2] mais l'être des êtres est incomparable et sans analogues, il est unique. L'être absolu de sa nature est surnaturel ; l'homme est incapable de franchir complètement les limites de ce monde.[3] A cet égard nous sommes condamnés à une certaine ignorance. Cependant, lorsque la connaissance est obligée de s'arrêter, la foi et l'amour ne s'éteignent pas avec elle : ils sont, au contraire, le complément de la science.[4]

Ainsi, de même qu'au début Bruno place la foi à côté du doute,[5] il met à la fin la foi auprès de la science. Il recommande une double ignorance : celle

[1] Il nomme, p. 438, sq., cette faculté *mens*, *νοῦς*, et lui donne toutes les qualités que les platoniciens ont coutume de lui attribuer.

[2] P. 499. *De Min.*, p. 74. *Opp. ital.* I, 263. « *In discorso*, » II, p. 335.

[3] Les dialogues de *la Causa* ont pour but de prouver que la science doit se circonscrire dans les bornes du « naturel, » et abandonner à la foi le « surnaturel, *sopra naturale* » (I, p. 234).

[4] Voyez la *Summa*, s. v., *auctoritas*, *cognitio*, *evidentia*, *fides*, etc. Spinosa est bien autrement dogmatique. A l'inverse de Montaigne, qui disait : « Je donne cette doctrine, non pour bonne, mais pour mienne, » le philosophe hollandais écrivait à A. Burgh : « Je sais que j'ai trouvé une philosophie qui, si elle n'est pas la meilleure, est pourtant la vraie, *si non optimam, tamen veram philosophiam me invenisse scio.* » Et toutefois Spinosa lui-même n'est pas toujours convaincu qu'on peut connaître tous les attributs de la divinité. Il croit que la pensée et l'étendue constituent l'essence de la substance (*Epist.*, 60. *Ethic.*, II, prop. 35 ; V, prop. 30) ; mais il établit cette persuasion sur ce seul fondement, que l'âme humaine ne contient et n'indique pas, *non involvit*, d'autre attribut (*Epist.* 6). Lorsqu'il avance qu'entre la pensée de Dieu et la pensée de l'homme il n'y a pas plus de ressemblance qu'entre le Chien, constellation céleste, et le chien, animal aboyant, il tombe dans une contradiction manifeste, comme l'a montré ingénieusement M. Saisset (*OEuv. de Sp.* I, p. 67).

[5] *Opp. ital.* II, p. 83, 84, 234.

qui consiste à se dépouiller des fausses connaissances et des préjugés accrédités,[1] puis celle qui consiste à s'abstenir d'une détermination dogmatique, d'une démonstration systématique de l'être primitif ou du souverain principe de l'univers.[2] Bruno est donc pénétré du salutaire sentiment des bornes de la raison humaine; et il semble abandonner ici une théorie qu'il soutient ailleurs opiniâtrément, celle qui identifie la pensée et la connaissance. La raison nous force, en effet, d'admettre telle perfection, telle relation de l'esprit suprême; mais de ce qu'il nous est impossible de ne pas la concevoir, et de ne pas l'attribuer à cet esprit, suit-il que nous l'ayons perçue clairement, des yeux du corps ou de l'âme, et que nous la connaissions réellement? Voilà la question que Bruno semble quelquefois écarter, comme supérieure à l'entendement humain. Il voudrait affirmer sans réserve, mais il hésite, il ajourne, sans aller toutefois jusqu'à interdire à la raison les dernières régions du possible. Le doute sur ce sublime problème ne s'élève en lui que momentanément, et finit toujours par céder devant cette inébranlable conviction, que l'âme n'est pas une table rase,[3] mais qu'elle a reçu en naissant les semences des premiers principes, *semina primorum principiorum rationi connata*. Ce sont ces principes que la vie développe, que l'expérience féconde et que la spéculation mûrit: l'une

[1] « *Dismettere l'uno abito contrario e apprender l'altro.* » II, p. 271. *Opp. lat.*, p. 503, sq.

[2] C'est ce que Bruno nomme, avec Cusa, l'ignorance du savant, *docta ignorantia, aporia erudita*, p. 503, sq. Comp. P. I, p. 363.

[3] « Une chambre vide, *stanza purgata*, » II, p. 329, sq. L'âme n'est pas un vase, un instrument; c'est un artiste, un ouvrier : elle est douée d'un « *impeto razionale, interno stimolo, innato spirito*. »

arrose ces germes divins, l'autre les réchauffe : *super omnia enim pluit Juppiter germina, et super omnes plantas oritur benignus Apollo.*[1]

Le doute que Bruno recommande au philosophe n'est qu'une forme de ce qu'il appelle la foi philosophique. Cette sorte de foi se distingue de la foi religieuse, en ce qu'elle a pour fondement le sens propre, *habet certitudinem ex proprio sensu*, et non pas un sens étranger, *ex alieno sensu.*[2] La foi religieuse lui est supérieure, mais non contraire, *supra, non contra*. La foi philosophique est une adhésion instinctive et immédiate à la vérité et à l'évidence. Elle est l'état naturel d'un être raisonnable.[3] Elle est la source et le point de départ de toute connaissance, puisque toute connaissance résulte du besoin de croire vrai ce qui est, du besoin de croire. Elle est le principe de la science, parce qu'elle est cause que nous nous appuyons de prime-abord sur certains termes connus et manifestes par eux-mêmes, et au moyen desquels nous parvenons à connaître et à comprendre le reste.[4] Elle est le ressort qui se cache au fond du curieux fait de l'attention,[5] fait qui s'annonce particulièrement dans nos tentatives de mettre fin au doute.

Si l'on sort du doute à l'aide d'une recherche métho-

[1] P. 329.

[2] P. 494. 506. — « *Fides, species cognitionis,—principium omnis cognitionis.* » « *Sensus regulatior, vereque naturale et humanum judicium.* »

[3] « *Qui ratiocinatur seu discurrit, discurrendo cognoscit et per vicissitudines addiscit*, p. 506.

[4] « *Eos terminos qui sunt per se noti, et per quos alia cognoscuntur.* »

[5] P. 504, sq. A cet égard, Bruno maintient la maxime : « *Nisi credideritis, non intelligetis.* »

dique de l'évidence,[1] il importe de déterminer la marche que cette recherche doit suivre.

Remarquons premièrement que Bruno distingue avec soin l'ordre de la connaissance de l'ordre de la génération,[2] et que, dans l'ordre même de la connaissance, il ne confond pas la route qu'on prend pour s'instruire soi-même et pour découvrir, avec celle qu'on choisit pour instruire les autres et pour enseigner.[3]

Lorsqu'il s'agit d'enseigner, Bruno conseille de mettre en œuvre divers procédés, selon les diverses circonstances qu'amènent soit la matière de l'enseignement, soit la capacité de l'auditoire. Il veut que l'on définisse, que l'on divise, que l'on démontre tour à tour et qu'on imite tantôt Pythagore, tantôt Platon, tantôt Aristote.[4]

Parmi les cas où il est question de chercher la vérité, Bruno en distingue deux principaux : ou l'on désire parvenir de la variété à l'unité et du multiple au simple; ou bien l'on désire descendre du simple au multiple et de l'unité à la variété. Il est aisé de passer du genre à l'espèce et de l'espèce à l'individu, ou de l'universel au particulier. Il est plus difficile de s'élever d'un grand nombre d'objets particuliers à une notion générale, à une idée universelle : aussi Bruno prescrit-il les règles suivantes pour ce genre d'opération.

[1] « *Est ordo atque series eorum quæ intelligunt, sicut in numeris,* » p. 50?. *Ordo, series, comparatio, progressus.*

[2] « *Quomodo res cognoscuntur, secundum nos.* » « *Quomodo res fiunt, secundum naturam.* » — « *Ordo quo res cognoscuntur ; — quo res fiunt et factæ sunt,* » p. 506. Cf. p. 44

[3] « *Ordo inquisitivus et inventivus.* » « *Ordo doctrinæ, judicativus,* » ibid.

[4] P. 506.

I. Qu'on parte toujours de ce qu'on connaît le mieux, de ce qu'on tient le plus près de soi et en quelque sorte sous la main; [1]

II. Qu'on embrasse d'un coup d'œil général, quoique confus encore, l'ensemble des objets; [2]

III. Qu'on essaie ensuite de passer en revue tous les détails, de les distinguer et de les distribuer; [3]

IV. Qu'on compare et qu'on classe enfin ce qu'on a distribué et distingué. [4]

La comparaison est un acte si important, que Bruno la soumet à un examen spécial. La comparaison philosophique n'est pas la comparaison grammaticale. Celle-ci suppose un positif et un superlatif; celle-là ne suppose

[1] « *Ex notioribus et proximioribus seu promptioribus nobis*, » p. 37, 699, 506. On se souvient que Descartes déclarait le *moi* plus connu et plus certain, *notior ac certior*, que les autres objets de la science.

[2] « *A confuso ad distinctum.* » « On considère toute la maison ou tout l'homme, avant d'en passer en revue les parties ou les membres. »

[3] « *Distinguere, distribuere, integro discursu.* »

[4] « *Comparatio, respectus rei ad rem, a partibus ad tota, verificatio,* » p. 469, 492, 514, 653, sqq. Sans vouloir mettre ces maximes en parallèle avec les quatre règles de Descartes, il est permis de faire remarquer entre elles plusieurs analogies. La première règle de Descartes concerne le doute et l'évidence que Bruno recommande avant d'établir les principes de sa méthode. Quant à la seconde règle de Descartes, qui est ainsi conçue : « Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre, » elle semble être contenue dans la troisième de Bruno, qui regarde en général les procédés de l'analyse. La troisième règle de Descartes correspond à la fois à la première et à la quatrième maxime de Bruno : « Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » La quatrième règle de Descartes s'accorde avec la troisième de Bruno : « Faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre, » ce que Bruno exprime par *integro discursu*. Pour ce qui touche la seconde maxime de Bruno, elle est justifiée par la science comme par le sens commun; elle est tellement naturelle, que Descartes n'a pas cru devoir en faire une mention spéciale. Voy. *Disc. de la Méth.*, P. II.

jamais qu'un superlatif, c'est-à-dire une espèce ou un genre supérieur. La comparaison philosophique s'applique à des rapports soit d'égalité, soit d'inégalité, à tous les genres d'analogies et de proportions.[1] Elle est ou relative, ou absolue. Relative, elle parcourt une échelle dont le caractère distinctif consiste en ce que le même terme peut être alternativement inférieur ou supérieur.[2] Absolue, elle n'a que deux termes, tous deux invariables, l'infiniment petit et l'infiniment grand, le *minimum* et le *maximum*. Une même loi régit ces cas divers : c'est qu'il n'est permis de comparer que ce qui appartient au même genre et présente les mêmes attributs.[3]

C'est au moyen de cette série de revues, de dénombrements, de comparaisons et de classements que la science « conduit par ordre les pensées et monte peu à peu, comme par degrés, »[4] aux connaissances les plus compliquées et les plus hautes, jusqu'à la connaissance de l'absolu.[5] Cette marche ascendante et progressive, qui mène sûrement du composé au simple, et de la multiplicité à l'unité,[6] fait suppôser dans l'esprit humain

[1] « *Respectus paritatis vel imparitatis.* » « *Collatio omnium ad omnia*, » p. 599, sq.

[2] « *In scala et ordine aliquo sunt media, quæ minora sunt superioribus, majora inferioribus.* » Cette échelle a longueur, largeur et profondeur, p. 649. 651, 661, sqq.

[3] « *Ejusdem generis et ejusdem susceptiva prædicati, quod secundum gradus uni, secundum alios alteri attribuatur*, » p. 492.

[4] Expressions de Descartes qui correspondent aux mots dont Bruno s'est servi : *ordine, gradatim, promotione, progressu ascendere a sensibilibus ad intelligibilia, a multitudine ad unitatem pervenire*, p. 524, sq., 637.

[5] Le point de départ de Bruno, c'est « ce que nous connaissons le mieux, » les objets familiers à nos sens et à notre conscience ; le terme, c'est l'absolu, c'est le *Maximum* et le *Minimum*, dont l'homme est également éloigné. Entre ces deux extrémités, la science tour à tour monte et descend, décompose et résume, emploie l'analyse et la synthèse, l'induction et la déduction.

[6] P. 506, sqq.

plusieurs sortes de facultés, en quelque sorte proportionnées à l'exécution des actes successifs de la méthode scientifique. De même que les opérations par lesquelles nous procédons régulièrement à la recherche de la vérité semblent subordonnées les unes aux autres, ou plutôt appuyées les unes sur les autres, de même les fonctions et les puissances de l'entendement forment entre elles une hiérarchie sévère et solidement organisée. Depuis l'exercice des cinq sens, depuis l'activité de la conscience personnelle jusqu'à l'intuition entièrement simple de l'intelligence, dont le résultat est la connaissance de l'unité infinie, toutes les phases de l'investigation philosophique s'enchaînent sympathiquement et s'engendrent, pour ainsi dire, mutuellement. De sorte que tout en distinguant différents degrés et différentes aptitudes, l'on est obligé de rapporter toutes les voies de la connaissance à une seule faculté de connaître, c'est-à-dire à cette intelligence qui est une et simple, qui dans l'homme est la racine et la souche[1] de la vie spirituelle, et qui préside même au jeu des organes du corps. Il n'y a qu'une faculté unique de connaître, comme il n'y a pour la science qu'un seul objet véritable, savoir : l'unité du tout. Voici cependant les modes principaux[2] d'après lesquels cette faculté se développe et s'applique.

[1] *Radix*, *stips*, p. 513, 555. « *Natura comparatum est ut ratio diversis animæ facultatibus ad totidem opera et effectus variis operationibus et actibus accingatur et expediatur* » (de *Minim.*, l. I, c. 1). « *Eadem virtus et cognoscendi principium idem, a diversis fonctionum et mediorum differentiis diversas recipit nomenclaturas,* » p. 565.

[2] *Modi*, *species*, *gradus*, *progressus*, p. 438, 563, 595, sqq., 717. Quand Bruno compare l'intelligence à un édifice, *domus*, *domicilium*, il en désigne les différents emplois par les termes *columnæ*, *atria*, *cameræ*, *cubilia*, *cellulæ*; quelquefois même *janua*, *introitus*, *clavis* (p. 208, sqq , 693, sq.).

En premier lieu, la sensibilité. Elle est double, extérieure et intérieure.[1] La sensibilité extérieure a des organes distincts, qui sont au nombre de cinq, et qui nous avertissent diversement de ce qui se passe hors de nous, c'est-à-dire de la nature et des propriétés de la matière. La vüe et l'ouïe sont plus nobles[2] que l'odorat, le goût et le toucher. Le toucher est néanmoins le sens le plus étendu.[3]

La sensibilité intérieure qui a pour organes les nerfs et le cerveau, rendez-vous des nerfs,[4] nous fait connaître ce qui se passe dans notre corps, et aide la sensibilité extérieure à transmettre à l'âme les rapports des cinq sens. Elle aboutit à une puissance qui sert d'intermédiaire entre la sensibilité et les fôrces plus particulièrement intellectuelles; cette puissance, c'est celle qui se manifeste par le sens commun et par la conscience.[5]

Le sens commun est ce qui en nous reçoit, discerne et compare les témoignages des sens, le témoignage d'un sens rapproché de celui d'un autre sens. La conscience est ce qui en nous distingue notre âme des impressions qu'elle éprouve et des opérations qu'elle exécute, ce qui sépare le dedans du dehors;[6] elle n'est pas seulement le sentiment de notre être,[7] elle est cette

[1] P. 438, 503. Bruno distingue (p. 563) entre *sensation* et *perception*.

[2] « *Principia disciplinæ*, » p. 472.

[3] « *Tangere in genere*, » p. 555.

[4] P. 513.

[5] Ordinairement *sensus communis*, plus rarement *conscientia*.

[6] « *Interiora et exteriora*, » p. 430, « l'esprit et la matière, l'âme et le corps »

[7] « *Mens circa se ipsam*, » p. 439. Quelquefois *conscientia* est synonyme de *evidentia*, comme dans les thèses soutenues à Paris.

lumière constante et nette qui accompagne et éclaire tous les états et tous les actes de l'intelligence.[1]

La conscience, le sens commun, est la base de l'imagination.[2] Celle-ci recueille les perceptions et les images, ou pour les conserver entières et pures, ou pour les combiner et les transformer de manière à produire des conceptions nouvelles.

A côté de l'imagination se trouve la mémoire,[3] qui retient et rappelle les impressions venues du dehors, les notions empruntées d'autrui, ou les conceptions formées à la suite des impressions et des notions acquises.

Au travers de ces modes de connaissance, et particulièrement de la mémoire, perce le développement d'une faculté plus puissante encore, de la faculté de réfléchir et de penser.[4] Les emplois nombreux de la pensée portent une foule de noms,[5] mais ils peuvent se réduire à un acte général, le jugement ou la détermination d'un rapport, d'une ressemblance ou d'une dissemblance. Lorsqu'on passe, en jugeant, de l'universel au particulier, l'on déduit; quand on passe du particulier à l'universel,

[1] I, p. 131. Voy. P. I, p. 93.

[2] *Imaginativa, phantasia*, p. 562, sqq. « *Phantasia perficit loca atque sedes imaginum, imaginativa perficit imagines cum rationibus suis,* » p. 209. « *Cujus est componere et dividere spacies sensibiles, ut facere Centaurum, Chimæram, Sirenem et montem aureum et his similia,* » p. 438.

[3] « *Memoria quæ est potentia retentiva seu conservativa earum specierum quas sensus interiores vel exteriores apprehenderunt,* » p. 438.

[4] *Potentia cogitativa, dianœa, ratio, intellectus*. Cf. p. 637.

[5] *Discurrere, abstrahere, memorare, arguere, judicare, ratiocinari, inferre, concludere.* « *De specie sensibili apprehendit aliquid insensibile : — ex his, quæ sensu sunt apprehensa et retenta, aliquid ulterius insensibile seu supra sensus infert et concludit, ut ex particularibus infert universale, et ex quibusdam antecedentibus quædam consequentia ; — quæ ratio discurrendo et argumentando, ratiocinando et decurrendo concipit, intellectus ipse simplici quodam intuitu recipit et habet, sicut in auro est pretium multorum numorum, moneta in multis individuis dispersa in uno excellentius, pretiosius et perfectius implicata est, seu contenta.* » Les conditions ordinaires de la science

on induit. Dans le premier cas, on change une pièce d'or en monnaie ; dans le second, on échange la monnaie contre une pièce d'or.[1]

Enfin, l'intelligence[2] est capable d'embrasser tous les rapports en un rapport unique et universel, et de comprendre tout ce qui est dans une intuition absolument simple, dans une idée exempte de mélange, de différence, de multiplicité et d'opposition, pure de tout élément corporel, relatif, contingent et imparfait, de tout ce que les formes de l'espace et du temps, les êtres créés et leurs images, les souvenirs et les abstractions contiennent de varié et de contraire.

Cette haute intelligence, cette lumière sublime, point culminant du développement intellectuel, n'est pas l'apanage de tous les esprits. Le nombre de ceux qui ont le privilége d'y atteindre est peu considérable : *E questi son rari !*

humaine sont le mouvement, le temps, le raisonnement, *motus*, *tempus*, *discursus*, ou bien *abstractio*, *contractio*, *numerus*, *mensura* (p. 596, sq.).

[1] C'est par l'induction qu'on s'enrichit, *ditescit* (p. 737).

[2] *Mens*, *Mente*, parfois *Intelletto*, mais alors distinction entre l'*intelletto superiore* et l'*intelletto inferiore* (II, p. 361). La *Mente* n'est jamais synonyme de *Pensiero*, et à cet égard Bruno diffère essentiellement de Vico (Voy. *Opere di J.-B. Vico*, t. II, p. 78; III, 216; IV, 198; V, 93). « *Mens superior intellectu et omni cognitione, quæ simplici intuitu absque ullo discursu præcedente vel concomitante, vel numero vel distractione, omnia comprehendit et proportionatur speculo tum vivo tum pleno, quod idem est lux, speculum et omnes figuræ, quas sine distractione videat, et sine temporali seu vicissitudinali successione, sicut si caput totus esset oculus, et undique visus uno actu videret superiora, inferiora, anteriora et posteriora, et cum sit individuum, inferiora et exteriora, sicut et mens divina uno actu simplicissimo in se contemplatur omnia simul, sine successione, id est absque differentia præteriti, præsentis et futuri : omnia quippe illi sunt præsentia, et nihil cognoscit per peregrinam, sed per propriam speciem omnia* » (p. 138, sq., 596). Quelquefois Bruno nomme cette faculté *ingenium*, *ingegno*, et par ce mot il n'entend point, comme Hobbes, par exemple, l'imagination. *Sanum ingenium, id est bonam phantasiam.* Hobbes, *Elem. philos.*, c. 9 : c'est ce que Locke traduit par *fancy* ou *wit*, en l'opposant au *jugment*.

Pauci, quos ardens evexit ad æthera virtus! [1]

On les appelle hommes de génie,[2] parce que la nature crée en eux, spontanément et d'un trait, ce que les autres s'efforcent de comprendre ou de produire au moyen d'un long et constant labeur.

Le génie a reçu de l'esprit souverain[3] la grâce de concevoir soudainement les idées qui ont rempli cet esprit lorsqu'il a enfanté l'univers, et qui le dirigent encore pendant qu'il conserve le monde. Les idées, les notions sous lesquelles le génie comprend tout, en quoi consistent-elles, sinon dans les formes pures du vrai, du bien et du beau? sinon dans les exemplaires incorruptibles de la nature? sinon dans les types accomplis des perfections que nous voyons étendues et dispersées dans les individus et dans les choses changeantes, comme dans les espèces et dans les genres? sinon dans les modèles sur lesquels la nature attache ses regards et ne cesse de travailler? Le génie humain est admis à contempler ces unités invisibles dans le sein de l'unité suprême, dans ce monde intelligible que la divinité habite ou qui réside dans la divinité.[4] Le génie occupe

[1] II, p. 271, 387. *Opp. lat.*, p. 554.

[2] *Opp. lat.*, p. 327, sqq. *In eis natura gignit, parturit.* « *Vis regulatioris sensus et illustrioris ingenii obtutus,* » p. 15.

[3] « *A mente prima, ab intellectu primo, lucis Amphitrite,* » p. 319, 555. « *Divinitas in nobis insidens, lux in arce animi nostri insidens,* » p. 13.

[4] « *Ideas, ad quarum exemplar universa, quæ sunt genera generumque species, producentur, in primi orificis mente præexistere, moxque sub illis aut individua pro eorum incorruptibilitate speciem præferentia integram, aut in fluctuanti materia successione et distributione quadam continuantia atque multiplicata, ordinibus quibusdam emergere in lucem,* » p. 555. « *Mundus supremus qui est fons idearum, in quo dicitur esse Deus, vel qui dicitur esse in Deo,* » opposé au « *Mundus ideatus, per illum et sub illo dicitur esse*

« le rocher élevé et la haute tour de la spéculation, d'où il monte aux astres pour aller s'asseoir parmi les dieux. »[1]

Comment le génie même entre-t-il en jouissance, en possession des idées? C'est l'unité éternelle, c'est la lumière parfaite, qui seule peut lui procurer ces intuitions ineffables : c'est Dieu qui, en vertu de sa fécondité infinie,[2] ne cesse de l'éclairer et de l'illuminer. Les vues du génie sont des rayons émanés du foyer de la lumière divine. [3] Cependant l'intelligence humaine n'est pas inerte et oisive pour ce qui concerne ces dons extraordinaires; elle ne les reçoit pas dans l'inaction, elle y aspire avec vivacité, avec joie, *tendit et nititur*. [4] Elle est poussée par un besoin inné vers ce qui est substantiel et immuable, parfait et universel; elle y est irrésistiblement attirée, et elle y parvient à force d'attention, d'application, d'abstraction, de contemplation, de purification.[5] Grâce à l'influence de l'esprit primitif et à nos

*factus*, » p. 556. Voyez surtout *de Umbris Idearum*, p. 316-326, qui semblent un commentaire du *Timée* et de la *République*, et plus encore des *Ennéades*.

[1] « *L'alta rocca ed eminente torre de la contemplazione* ; » — « *montar a gli astri, esser pari a li dei*, » II, p. 404. *Opp. lat.*, p. 569, 579, sqq.

[2] « *Fœcunditate sua*, » p. 319, 491.

[3] « *Illustratur, illuminatur*, » p. 476, sq. « *Secondo il lume interno che in me ha irradiato ed irradia il divino sole intellettuale*, » II, p. 110. L'image de la lumière, *lux*, *lumen*, empruntée particulièrement aux néo-platoniciens, ἔκλαμψις, ἔλλαμψις ; celle du soleil, si chère à Dante et sa nation, etc., ces images sont familières, non-seulement à Bruno, qui les emploie à chaque instant, mais aux autres philosophes du XVIe siècle. Pour Patritius, la métaphysique tout entière est une théorie de la lumière, *Pan-augia* ; pour Campanella, la lumière, partout répandue, toujours immobile, est Dieu même, « *ubique tota immobilis*, *denique Deus est* » (*de Univ.*, p. 532. Cfr. *de Sensu rer.*, c. 8). L'école aristotélicienne de Bologne elle-même compare la création à l'émission des rayons solaires, et fait tout naître et se développer *per lucem*.

[4] « *Nitaris igitur in ipsum idem oportet, vel in id quod identitatis habet rationem, ut permanentes et perseverantes habeas*, p. 319.

[5] P. 321, sq. « *Remis non pariter atque velis*, » p. 561.

efforts assidus, nous arrivons à nous transformer dans les objets, à transformer les objets en nous, à pénétrer dans la région des idées, dont les objets ne sont que les ombres, à nous plonger dans la source des idées, à nous unir à celui qui est l'idée des idées, l'unité des unités, l'être des êtres. S'identifier à l'identité absolue, c'est vivre de la vie divine, et voilà pourquoi l'existence véritable ne diffère point de la science et de la sagesse.[1] Le libre essor de l'âme, l'énergique déploiement de ses ailes incorruptibles,[2] l'amour passionné du divin, telle est la voie la plus sûre pour atteindre aux réalités éternelles et à la vérité idéale.[3]

Ce sont là les degrés que parcourt la science, ce sont là les pouvoirs dont elle dispose pour satisfaire notre désir de connaître. Mais il ne suffit pas de savoir que l'esprit humain est muni d'instruments propres à la recherche du vrai : il importe de savoir quelque chose de plus. Quand sommes-nous certains d'avoir bien employé ces moyens divers? quand nous est-il permis de nous fier au témoignage de nos facultés? A quel signe reconnaissons-nous que le résultat de nos études est légitime, c'est-à-dire conforme à l'ordre établi par l'intelligence première dans la nature, dans l'entendement humain et dans le monde des idées? En un mot, où se

[1] « *Illuminando, vivificando, uniendo,* » p. 320.

[2] P. 164, 554, 561.

[3] *Gli eroici furori*, passim. Sur le rapport de la lumière intelligible avec les feux de l'enthousiasme, voy., par ex., I, p. 214. II, p. 114, 345, 351, sqq. *Opp. lat.*, p. 529, sq. L'action divine est cause de l'amour comme de la pensée, et l'idée réchauffe le cœur en éclairant la raison, II, 389. Aimer et voir, admirer et comprendre, ne font qu'un. Cela résulte déjà de la manière dont Bruno a défini la science et la philosophie.

trouve la marque et la règle de la vérité, son invariable *criterium?*

---

# IV

Le *criterium* de la vérité consiste, selon Bruno, dans l'évidence.[1] L'évidence n'est autre chose que le caractère, le jour sous lequel les objets révèlent à notre esprit leur véritable nature ; c'est la lumière qu'ils font rayonner autour d'eux, et qui force nos yeux à les prendre pour ce qu'ils sont. L'évidence, c'est la conscience de ce qui est, la science, la perception nette et distincte de l'être. Il y a évidence chaque fois qu'un objet nous devient tellement clair, tellement transparent, que nous croyons avoir pénétré jusqu'à ses profondeurs les plus intimes.[2] Il y a évidence toutes les fois qu'il nous est impossible de douter de l'identité de la forme et du fond, de l'accord qui existe entre la manifestation d'une chose et son essence. Dès que nous sommes convaincus que la chose est ce qu'elle paraît être, nous déclarons qu'elle est évidente, et nous jouissons d'une certitude absolue.[3] Aussitôt que nous sommes parvenus à discerner, d'une manière aussi nette que

[1] Voyez p. 470, sqq. 493, sqq. 514, sqq. *Opp. lat.*, p. 144, 158, 160, 164, 194. 21[illegible], 254. «*Veritas expressa, veritatis majestas, rei veritas, rei lux et lumen. rei fulgor et splendor, rei natura vel ratio.*»

[2] « *Per se, seeuñdum se et in se,* » p. 515.

[3] « *Conjungitur et unitur,* » p. 516.

constante, l'apparence et la réalité, l'accident et la substance, nous nous considérons comme parvenus à l'évidence.

L'évidence, envisagée relativement à l'état où elle met notre esprit, ne saurait avoir plusieurs formes ni plusieurs effets. Elle est une comme la lumière,[1] et l'impression qu'elle produit est toujours entièrement simple : c'est un acquiescement si complet, qu'il constitue une sorte d'union. Quand elle n'exclut pas absolument le doute et l'irrésolution, elle ne mérite pas le nom d'évidence, elle n'est que vraisemblance et probabilité.[2] Le caractère permanent de l'évidence, c'est d'être irrésistible. Notre intelligence et notre volonté ont beau tenter de lui faire obstacle : elle les surmonte, elle les contraint à la reconnaître, elle les réduit en quelque sorte à l'obéissance. Je ne saurais nier la réalité de la matière, quand je souffre de l'empire de la chair ;[3] ni la réalité de l'esprit, quand il m'ordonne de m'exposer à des périls inévitables.[4] Ce que je sens, pense ou fais malgré moi, est réel et certain. Ce que la nature ou la raison produit en moi à mon insu, ou contre mon gré, existe évidemment. Partout où ma volonté, ma personnalité succombe ; partout où, après avoir tenté de commander ou après avoir négligé de l'essayer, force lui est d'avouer un vainqueur et un maître,[5] la vérité s'est fait entendre et je vois briller

[1] P. 505.
[2] P. 525, 724, sq.
[3] *Gli eroici furori*, passim.
[4] C'est sur quoi Bruno insiste particulièrement devant l'auditoire de Paris.
[5] « *Convincor,* » p. 12. « *Vincat tandem specimen veritatis, majestas veræ lucis,* » p. 8. « *Claritas nostræ rationi sese intrudit,* » p. 584. « *Per sese res ipsa insinuat,* p. 637. « *Te cogit necessitas. — Ita volente Jove,* » p. 554.

l'évidence.[1] La nécessité, soit physique, soit intellectuelle ou morale, voilà l'inséparable compagne de l'évidence.[2] L'assentiment instinctif, l'assentiment réfléchi, mais surtout l'assentiment involontaire, tel est le résultat de l'évidence, quant à l'esprit humain.

A l'égard des objets de la connaissance, on peut cependant admettre deux sortes d'évidence, l'une sensible, l'autre intellectuelle. Les sens et la raison sont, en effet, deux mondes distincts, et donnent naissance à deux genres différents de certitudes. On peut avoir l'une, sans avoir l'autre; pour avoir soit l'une, soit l'autre, il faut être pourvu des organes qui la procurent. L'aveugle demanderait vainement « l'évidence des couleurs; »[3] ou l'idiot « l'évidence de la philosophie naturelle. » « Vous seriez un demi-dieu, mais vous manqueriez ou de sens ou d'intelligence, renoncez à chercher l'évidence. » De là une conséquence importante : celui qui n'a que l'évidence matérielle n'est pas autorisé à décider des problèmes où l'évidence spirituelle est nécessaire.

Si l'évidence est une et simple dans le fond, comme la conscience, peut-il y avoir discorde et guerre entre l'évidence physique et l'évidence métaphysique? Lorsque les sens sont ou semblent être contraires à l'intelligence, à qui s'en rapporter? Qui nous trompe? L'illusion vient-elle des sens ou de l'intelligence, ou peut-être des deux côtés?

[1] « *Cogor, coactus commotus sum.* » « *Forzato da la verità, la qual per gli affetti naturali si fa udire.* I, p. 194. « *La forza di regolato sentimento*, » I, p. 131. « *Dove è forza, non è ragione,* » p. 142. « *Veritas animum refricat,* » p. 16, 584.

[2] P. 466, sq., 490, 512.

[3] I, p. 254. « *Evidenza di colori.* » — « *Evidenza d'intelletto*, etc » —

A cette question fondamentale, Bruno fait deux réponses, l'une pour ainsi dire théologique, l'autre exclusivement philosophique.

Si Dieu existe, il est l'auteur des sens et de l'intelligence à la fois;[1] mais Dieu saurait-il exister sans être absolument sincère et véridique, sans être la véracité même? Ni en nous révélant le monde matériel par les sens, ni en nous révélant le monde spirituel par l'intelligence, Dieu ne peut nous induire en erreur, de même qu'il ne peut se tromper lui-même. Telle est la solution tirée de l'idée de la perfection divine, et reproduite depuis par Descartes.[2]

Si nous écoutons l'expérience, nous devons convenir que la perception sensible non-seulement n'est pas toujours d'accord avec les données indubitables de la raison, mais qu'elle semble se contredire elle-même. Cependant, mieux suivie, cette même expérience nous apprend que les sens, alors même qu'ils paraissent se démentir ou combattre la raison, ne rendent pas un faux témoignage, mais remplissent simplement leur destination. S'il est de la nature des sens de nous informer, non de ce qui dure et persiste, mais de ce qui change et varie, comment peut-on en attendre la connaissance des principes et des causes, la connaissance

« *Un cieco semideo*, etc. » Cependant Homère pouvait se passer de la vue physique, grâce à la pénétration de son génie : *Externo quoque lumine orbatus Homerus, adeo interno valuit acumine*, etc. (p. 561, 574). Tant l'intelligence surpasse les sens, et la lumière les ombres : *rationis lumen rerum umbras!*

[1] *Opp. lat.*, p. 470, sqq., p. 494, sq , 515.

[2] *Discours de la Méthode*, part. IV. Bien qu'une démonstration de ce genre manque de rigueur, on aurait tort de l'appeler, avec Bacon, *superstitieuse* (*Nov. Organ.* I, aph. 39 65).

de l'être un et identique? Si les sens sont chargés de nous faire connaître l'apparence, pourquoi leur demander la science de la réalité? Les sens sont des instruments : or, un instrument peut être bien ou mal employé. Les sens ne s'emploient pas eux-mêmes; la puissance qui en fait usage, c'est l'entendement. Lorsque l'entendement exige des sens autre chose que des perceptions sensibles, c'est-à-dire contingentes et variables, lorsqu'il en exige au delà de ce qu'ils sont tenus de lui fournir, lorsqu'enfin il manque, en appréciant les dépositions des sens, de réflexion, d'instruction, de patience, de jugement, il court risque de se tromper, mais il aurait doublement tort d'imputer son erreur aux sens.[1] C'est à nos préoccupations, à nos préjugés qu'il faut nous en prendre, chaque fois que nous sommes tentés d'accuser nos organes physiques. Les sens ne disant jamais que ce qu'ils peuvent dire,[2] et la raison ne devant pas les interroger sur ce qu'ils ne peuvent saisir, la contradiction entre les sens et la raison se trouve n'être qu'une vaine objection du pyrrhonisme. C'est une contradiction apparente, qu'il est aisé de résoudre. Quand les yeux du corps nous assurent que le soleil marche et que la terre demeure immobile, ils déposent de ce qu'ils voient ; ils ont raison dans leur sphère.[3] Quand, au contraire, les yeux de l'esprit affirment que c'est la terre qui tourne autour du soleil, ils déposent à

[1] P. 49, 58, 438, sqq., 511, 596, 714, 731. *De Min.*, l. II, c. 4.

[2] « *De proprio objecto pro suo modulo, — juxta homogeneam, particularem, propriam, mutabilem atque variabilem mensuram,* » ibid. II, p. 17, 18.

[3] C'est par métaphore que Bruno dit une fois, en parlant du soleil : « *Hunc intellectus non errans stare docet : sensus autem* fallax *suadet moveri*, » p. 291.

leur tour de ce qu'ils savent ; dans leur sphère aussi ils ont raison. Loin de se contredire en ce cas, le corps et l'esprit s'accordent, l'un en déterminant l'apparence, l'autre en déterminant la réalité. L'apparence est vraie, la réalité est vraie aussi ; et de même que la vérité ne saurait être opposée à la vérité, l'évidence matérielle ne peut être opposée à l'évidence intellectuelle. Pourvu qu'on rapproche l'une de l'autre dans le silence des passions, à l'abri de l'océan où celles-ci nous jettent pour nous perdre,[1] on explique toutes les deux et on les concilie.

Ceux qui contestent la certitude sensible sont donc égarés par une prévention manifeste ; mais ceux-là ne le sont pas moins, qui soutiennent qu'il n'y a d'autre évidence que l'évidence matérielle. Cette dernière erreur est même plus grande, plus funeste. En effet, dans une acception plus élevée, la certitude véritable a sa source, non dans les sens, mais dans l'intelligence ; car la véritable certitude est celle qui a pour fondement la connaissance des idées pures et universelles, la vue de l'être infini et éternel, la science de l'unité suprême et l'amour de la sagesse parfaite.[2] Or, s'il est indubitable que les sens ne peuvent nous abuser, il est tout aussi incontestable qu'ils ne peuvent nous procurer la vérité immuable et absolue. Les choses particulières, c'est-à-dire la face de Protée,[3] sont le domaine des sens, tandis que

[1] « *Variorum affectuum in oceano fluctuans* » (*de Min.*, l. I, c. 2).

[2] « *Sensus est oculus in carcere tenebrarum rerum colores et superficiem veluti per cancellos et foramina prospiciens*, etc. » (*de Min.* l. I, c. 2. Cfr. l. II, c. 3. *Opp. lat.*, p. 664). Voy. P. II, p. 216.

[3] « *Protei vultus.* » « *Circæa pocula,* » p. 561. *Opp. ital.*, I, p. 130.

l'intelligence dégage de ce qui est particulier ce qui est universel et nous unit à la cause et à la substance de l'univers.[1] Les sens perçoivent, dans les conditions du temps et de l'espace, tout ce qui est soumis à ces mêmes conditions, tout ce qui peut se compter et se mesurer,[2] tandis que l'intelligence, bien que liée au corps, s'élève à ce qui est antérieur et supérieur à tout nombre et à toute figure, à l'unité et au point, êtres également impalpables et intelligibles. Si l'homme a les idées de point et d'unité, les idées de substance et de cause, les idées d'univers et d'être, les idées d'immutabilité et d'infinité, les idées de perfection et de divinité; et s'il en est si pleinement pénétré, si entièrement convaincu, qu'il lui est impossible de les bannir de son intelligence, n'est-on pas forcé de convenir qu'il y a une évidence distincte de la certitude matérielle, une évidence intellectuelle? La seule idée d'intelligence suffit pour mettre hors de doute le fait de la certitude intellectuelle.

L'intelligence est tellement supérieure aux sens, qu'on pourrait dire qu'elle est tout, ou que tout, les corps aussi bien que les esprits, est âme et intelligence.[3] Quand nous croyons saisir une chose par les sens, c'est en réalité par l'intelligence que nous la saisissons. La

[1] « *A particularibus abstrahere et rerum naturam atque conditionem ad absolutum, quantum possibile est, deducere judicium* » (de *Min.*, l. II, c. 3)

[2] « *In tempore secundum tempus.* » « *Subjecta transmutabilia*, etc., » p. 500, 512, sqq. « *Semper fluit materia, nec hodie corpus est quod heri fuit,* » de *Min.* l. I, c. 3. « *Quæ in composito, discreto, sensibilique consistunt, sunt aliud atque aliud, et semper fluunt,* » l. I, c. 5.

[3] « *In sensu participatio intellectus,* » p. 565.

sensation est encore une fonction et un acte de l'âme, ou plutôt la sensation et l'idée ne diffèrent l'une de l'autre que comme deux formes d'une même faculté à la fois passive et active. Il y a une intelligence inhérente aux objets sensibles, un esprit propre à la nature : [1] c'est cet esprit qui se révèle à nous dans la sensation, et l'évidence physique n'est que la claire manifestation de cet esprit. Il y a une telle analogie entre la sensation et l'idée, entre l'intelligence qui anime le monde et l'esprit humain, entre la chose sentie et l'être sentant et pensant, qu'il est permis d'appeler la connaissance un sentiment et le sentiment une connaissance. La lumière qui est au fond de l'un et de l'autre mode est toujours la même, elle est toujours lumière.[2]

Cette sorte d'identité explique une autre particularité de ce système, c'est-à-dire que Bruno n'observe jamais rigoureusement la différence qui sépare la philosophie spéculative de la philosophie expérimentale. Les principes souverains, naturels ou innés,[3] qui sont le fondement de la première, sont également contenus dans les résultats de la seconde; ce que nous apprenons par voie d'observation, *à posteriori*, nous le savons déjà, ou nous pourrions du moins le savoir *à priori*. La nature extérieure, quoique moins

[1] «*Intellectus — in rebus est virtus qua omnia se quodam modo et alia cognoscunt quomodocunque, sive sensu, sive ratione, sive simpliciore aliqua vel materialiore ratione cognoscant,*» p. 497. «*Sentire esse scire,*» disait Campanella.

[2] « *Vis unius lucis,* » p. 500.

[3] « *Principia naturalia, innata, connata,* » p. 494, opposés aux *species acquisitæ*, au *posterius*, au *singulare*, p. 506. — De là, ses opinions sur l'instinct animal, en tout opposées à celles des cartésiens. Voy. p. 509, 511, 513.

pure, moins noble que la nature humaine,[1] ne constitue point un ordre opposé à l'ordre intelligible. Une même âme, une même intelligence, un même être anime et soutient tout; les dégrés sont variés, la substance est une.[2]

Toutefois, Bruno ne néglige point de distinguer l'expérience d'avec la théorie, ni ce qui est concret de ce qui est abstrait et contemplatif. Quelquefois même il en appelle des systèmes à l'expérience, institutrice du genre humain, à la nature, mère commune de tous les êtres.[3] Il ne cesse de conseiller l'étude positive de la physique et de la physiologie, de la morale et du droit, et il ne méconnaît pas les services que l'observation rend à la métaphysique, puisqu'il la proclame indispensable: *Verificare con la natura!*[4]

Tout ce qui précède fait comprendre pourquoi Bruno pouvait en même temps admettre l'unité de l'évidence ou de la lumière, et distinguer une double lumière, une double évidence, l'une sensible, l'autre intellectuelle.

Ajoutons que l'on rencontre encore chez lui une autre manière d'envisager l'évidence et la connaissance. De même qu'il discerne la connaissance intuitive de la connaissance abstraite, il distingue une évidence directe ou immédiate et une évidence médiate ou indirecte.[5] La première se fait jour lorsque nous considé-

[1] « *Lux in sua puritate plus quam in sua participatione, — vera et excellens invenitur,* » p. 500.

[2] « *Naturaliter sensus eorumque organa, facultates et actus ad unum quasi centrum reducuntur* » p. 556.

[3] II, 55, 56, 75, 101. Voy. P. II, p. 3, 4.

[4] I, 187, 260. « *Rationem naturæ, non naturam rationi submittere,* » p. 41.

[5] « *Intuitiva, — abstractiva,* » p. 439.

rons un objet présent et mis tout entier sous nos yeux; la seconde a lieu lorsque nous réfléchissons sur un objet absent ou sur un objet que nous ne pouvons saisir en lui-même. La première se peut obtenir, soit par les sens, soit par la conscience, soit par l'intelligence;[1] la seconde ne s'acquiert que par l'imagination, la mémoire et le raisonnement.

Quelquefois aussi, mais moins souvent, Bruno distingue l'évidence de l'intelligence d'avec l'évidence de la science. L'une émane des premiers principes, qui sont évidents par eux-mêmes et qui se révèlent spontanément; l'autre résulte de la démonstration, d'une suite de jugements, de la déduction ou de l'induction. La seconde dépend de la première, parce que la conclusion est impossible sans les prémisses, et que les prémisses impliquent et exigent toujours une donnée primitive et indémontrable. La première est à la seconde ce que le soleil est à ses rayons.[2]

En résumé, de quelque manière que Bruno considère le rapport de l'intuition à la réflexion, ou celui des sens avec l'intelligence, toujours il reconnaît à l'esprit humain la faculté de connaître ce qui est, la conscience de son propre être et celle de l'existence extérieure, particulière ou générale, enfin le pouvoir de démêler la vérité de l'erreur.

La vérité n'est pas pour Bruno une conception accidentelle ou arbitraire de notre entendement; c'est une

[1] « *Sensus circa præsens objectum, mens circa se ipsam, intellectus circa proprium objectum,* » ibid.
[2] P. 172.

conception nécessaire, c'est la nature même des choses,[1] c'est l'être.

Toutefois, la vérité se présente à l'homme, ainsi que l'être, sous plusieurs faces. Non-seulement la vérité humaine ne saurait être identique à la vérité, telle que Dieu la conçoit;[2] non-seulement elle doit différer de la vérité telle qu'elle apparaît aux êtres qui nous sont inférieurs;[3] mais dans l'homme même elle revêt plusieurs formes. D'abord, elle est ou absolue ou relative. Absolue, la vérité est l'être infini et indéterminé, la bonté, l'unité pure et simple, l'un.[4] Relative, elle constitue cette essence qui se communique aux choses, qui, en se communiquant, les rend vraies, qui, en se retirant, les rend ou fausses ou non-vraies.[5] En tant que relative, elle se peut offrir sous un triple aspect : ou simplement, ou d'une manière complexe, ou discursivement. Est vrai simplement, ce qui est tel que cela apparaît, soit aux sens, soit à l'intelligence : par exemple, une fleur véritable, une notion exacte. Est vrai d'une manière complexe, ce qui l'est sous forme d'affirmation ou de négation : oui, non. Est vrai discursivement, ce dont la science et la démonstration établissent la réalité.

L'on doit encore opposer la vérité immuable à la vérité continuellement changeante. Dans cette division, la première, c'est-à-dire l'être un et identique, mérite

[1] « *Ipsa physis et natura ipsa,* » p. 497.

[2] P. 473, sq.

[3] « *Secundum nos* » est opposé à « *secundum naturam,* » « *secundum cætera animantia,* » p. 506.

[4] « *Quæ neque contracta est, neque contrahibilis,* » p. 423, sq.

[5] Faux, par privation; non-vrai, par négation.

exclusivement le titre de vérité. A tout ce qui varie et passe, il faut réserver le nom de vanité.[1]

Les attributs intrinsèques de la vérité sont, en effet, la pureté, c'est-à-dire l'exclusion de tout mélange; la sincérité, c'est-à-dire l'accord de l'expression avec la constitution intérieure; enfin, la certitude, c'est-à-dire la constance des éléments et l'invariabilité des lois. Aussi peut-on dire que tout ce qui est créé, hommes ou animaux, participe, bien qu'à des degrés divers, de la vérité; tandis que le créateur est la vérité même.[2] L'esprit humain a de la vérité, il possède des vérités; l'esprit divin est la vérité même et dispense les vérités.

Quand on considère la vérité sous le double point de vue de la connaissance, lequel est ou sensible ou intellectuel, on est conduit à définir la vérité intellectuelle, L'ordre rigoureux du développement de l'intelligence;[3] et la vérité sensible, Le reflet de l'ordre intellectuel dans le mouvement des existences physiques.[4] La vérité intellectuelle se distingue cependant de la vérité physique, en ce qu'elle semble soumise à une loi opposée. La tendance de l'intelligence consiste à s'élever sans cesse, à travers les espèces et les genres, à l'unité suprême, à la perfection de la science et de la sagesse. La tendance de la nature matérielle, au contraire, est de diviser, de disperser cette unité au milieu d'une multiplicité

[1] « *Omnia mutabilia vanum dicuntur, sive vanitas,* » p. 424. « *Vanitas, malum, tenebræ,* » p. 473.

[2] « *Vanitati subjecta est omnis creatura, id est, omnis natura procedens seu dependens,* » p. 474. « *De illius veritate magis atque minus participant,* » p. 473.

[3] « *Rectus ordo,* » p. 497.

[4] « *Lex intelligentiæ observata in rebus,* » ibid.

infinie d'existences individuelles et de formes particulières. Néanmoins la loi dernière de la nature ne diffère point de la loi de l'esprit : c'est la loi de l'intelligence même, dictée par l'intelligence souveraine aux choses, aussi bien qu'aux hommes.[1]

Il sera donc aisé de déterminer le rapport de la vérité avec l'évidence. Si la vérité réside dans la nature des choses, dans leur ordre réel et éternel, l'évidence consiste dans leur manifestation régulière, ou, du côté de l'homme, dans la connaissance nette et sûre de leur manifestation, de leur ordre, de leur nature. Cette nature est si admirable, cet ordre est si parfait, cette manifestation est si complète, que la vérité rayonne en quelque sorte du sein des choses, du sein de l'être; et qu'est-ce que l'évidence, sinon ce rayonnement? L'évidence, à cette profondeur, se confond avec la vérité,[2] comme la splendeur se confond avec le foyer d'où elle part et qu'elle environne, comme la vérité se confond avec le bien. Rien n'est vrai que ce qui est évident, et tout ce qui est évident est vrai. L'évidence est le témoignage que la vérité se rend à elle-même.[3]

L'évidence, la meilleure voie de la connaissance, est donc aussi le meilleur moyen de reconnaître l'erreur. L'évidence, en effet, nous met en état de discerner ce qui est incohérent et contradictoire, de ce qui est d'accord avec soi-même et conséquent, ce qui est stable, de ce qui est vacillant. Or, le mixte, l'inconséquent, le passager sont les caractères de l'erreur. L'erreur est quel-

[1] « *Deus dictat et ordinat*, etc., » *de Min.*, l. I, c. 2.
[2] « *Conjunctio, unio,* » p. 516.
[3] « *Absque medio teste,* » p. 515. Cf. p. 596.

que chose de si négatif et de si changeant, que son unique caractère dominant consiste à n'avoir nul caractère. L'erreur, c'est la mutation perpétuelle, c'est la vanité, c'est la limitation, c'est la mère du mal et des ténèbres, c'est le contraire du bien, de la lumière, de la perfection, de l'unité. On ne peut donc pas dire rigoureusement que l'erreur subsiste ou même existe : l'erreur ne fait que passer, qu'errer.[1]

Du côté de l'esprit humain, l'erreur consiste à prendre ce qui passe pour ce qui est, l'apparence ou l'ombre pour la réalité ou l'idée, *decipimur specie recti*. Les causes qui peuvent amener cette confusion sont nombreuses, mais toutes elles attestent les bornes de notre intelligence.

Selon Bruno, la principale de ces causes est l'abandon que fait trop souvent la raison de son indépendance et de ses droits.. Trop souvent elle abdique son empire,[2] pour se soumettre à une autorité étrangère. Elle donne dans cet écart, toutes les fois qu'au lieu de consulter la lumière naturelle, l'évidence et la conscience, elle obéit servilement à une puissance purement extérieure, puissance qui est un effet du hasard et des circonstances; toutes les fois qu'elle sacrifie aux idoles des sectes, des partis et du vulgaire, à l'opinion. Le philosophe veut savoir pourquoi il croit, ou ne doit du moins croire qu'en le sachant;[3] le philosophe ne s'enivre

[1] P. 49, 423, sq 473, sq.

[2] « *Auctoritas ex virtute veritatis ad credenda et intelligenda.* » — « *Ex his quæ per se ad sensum et ad oculos ex habitu primorum principiorum sunt manifesta,* » p. 471. « *Scientiæ comprehendens eos terminos qui sunt per se noti, et per quos alia cognoscuntur,* » p. 515.

[3] « *Non temere credit, — non sine ratione adstipulatur, subscribit,* » p. 12. — « *Non crede senza causa,* » II, p. 67.

point comme la foule ; [1] il en appelle avec sobriété des coutumes et des traditions, et même du prétendu sens commun, à la réflexion et à l'examen, au tribunal de l'intelligence. [2] Il demande qu'on pèse les témoignages au lieu de les compter. Il s'arme de toutes ses forces contre la superstition et le préjugé, contre les illusions des écoles, contre la tyrannie des hommes. Il ne permet point que la science naturelle soit servante, elle que Dieu a faite souveraine dans le domaine de la nature. Il croirait devenir ingrat envers ce Dieu bienfaisant, si, de ses propres mains, il allait crever les yeux à l'esprit.[3]

Voilà pourquoi Bruno oppose l'évidence à l'autorité. L'évidence seule doit régner dans la sphère de la science, l'autorité doit se renfermer dans la sphère positive de la loi religieuse et politique.[4] Dès que cet ordre est renversé et ce partage méconnu, dès que les hommes suivent en matière de science, non l'évidence et la recherche indépendante de la vérité, mais l'habitude dégradante de croire [5] ce qu'on a cru avant eux, et de répéter ce qui leur a été dit, dès lors domine l'erreur la plus déplorable, celle qui consiste à croire qu'on sait ce qu'on ignore. Une telle disposition est le

[1] « *Vinoque affectuum corporeorum et vulgaris auctoritatis ebrius,—sine divino vel rationis lumine,* » p. 561. « *Submissius atque sobrie*, » p. 714.

[2] « *Proprium lumen,* » et non « *lumen alienum,* » p. 494. « *Propria species,* » et non « *peregrina,* » p. 493. « *Scientiæ nostræ, nostræ conscientiæ lumen, sanior magisque regulatus sensus,* » et non « *vulgus, multitudo, opinio, communis sensus,* » p. 9, 13.

[3] « *Oculos sensus et intellectus nonne — occludamus,—effodiamus nobis et abjiciamus?* » p. 13.

[4] « *Universalis fides atque religio,* » p. 30. Cfr. *Opp. ital.* I, p. 264, 272, 275.

[5] Dans chacun de ses ouvrages, Bruno combat cette *consuetudo credendi,*— selon lui, *vilissima.* I, p. 135, sq. Voy. P. I, p. 92, sq.

comble de l'ignorance[1] et ne profite qu'aux sophistes.

La critique, l'appel à la raison philosophique, tel est, suivant Bruno, le remède principal contre les erreurs générales et accréditées. La connaissance de soi-même et la défaite des passions, sont les secours qu'il conseille contre les erreurs particulières. Le gouvernement de soi-même et le désintéressement guérissent de bien des travers d'esprit.[2] Enfin, il est une source où nous pouvons tous puiser, pour remplacer nos conceptions incomplètes et étroites par des connaissances lumineuses et saines. Cette source, c'est l'histoire, ce sont les enseignements de la sagesse antique; tous les essais tentés par les philosophes, nos devanciers, pour pénétrer et répandre la vérité.

Il importe de faire remarquer ce dernier point. Bruno n'est pas, en effet, un novateur aveugle. Au moment où il supplie ses contemporains de ne pas croire sans examiner, de ne point admettre telle opinion uniquement parce qu'elle est ancienne et populaire ; au moment où il oppose à l'autorité, aux infaillibles oracles d'un maître humain, l'indépendance de la raison et l'évidence du savoir, il reconnaît, il déclare que nous ne savons pas tout par nous-mêmes, mais que nous devons beaucoup, peut-être la plupart de nos lumières, à ceux qui nous ont précédés.

Bruno distingue deux sortes de connaissances, quant à la manière dont nous les acquérons : celles que nous ne devons qu'à nous-mêmes, et celles que nous tenons

[1] « *Ipsissima ignorantia,* » p. 16. *Opp. ital.*, I, p. 135.
[2] « *Regulare intelligentiam, judicium et affectum, ne in phantasmata nimium incurras... Agere potius quam agi,* » p. 579, 581.

d'autrui, *propriæ et alienæ*.[1] Les premières sont le fruit de l'expérience personnelle et de la méditation; elles exigent une vie solitaire, et, à quelques égards, contemplative.[2] Les secondes sont le résultat d'un commerce vivant avec les hommes, avec la société et ses institutions, et particulièrement avec l'histoire.[3] Les lumières dont nous sommes redevables aux autres, se divisent, à leur tour, en deux classes d'une valeur très-inégale. Les unes nous viennent de la foule, du vulgaire, de ce sens commun qui n'est pas toujours le bon sens;[4] les autres appartiennent aux maîtres de la science et de la sagesse.[5] Les unes et les autres, enfin, peuvent nous parvenir par une double voie : directement, lorsqu'elles ont pour origine nos contemporains; indirectement, quand nous les puisons dans la tradition ou dans d'autres genres de documents et de sources d'instruction.[6] Quel que soit l'ordre de vérités que nous puissions emprunter ici ou là, nous avons à les soumettre à deux conditions. L'une consiste à les déposer, à les garder fidèlement dans la mémoire;[7] l'autre, à leur faire subir un examen rigoureux, dès que nous en voulons faire un usage sérieux. Il ne suffit pas d'amasser pour savoir; il importe surtout de vérifier et

[1] P. 470, sqq. 714, 725. « *Domestica doctrina — peregrinæ opiniones.* »

[2] P. 570. « *In eremi solitudines se recipere, — virtutis amore, bonitatem et veritatem persequi.* »

[3] *Conversazione, istituzioni, istoria.* Cfr. CAMPANELLA, *de Libr. propr.*, p. 36, 46; *de Rect. rat. stud.*, p. 389.

[4] Bruno partageait l'opinion de Proclus à l'égard de la multitude : οἱ πολλοὶ οὐκ εἰσὶν ἀγαθοὶ διδάσκαλοι, p. 725.

[5] « *Philosophorum et omnis generis sapientium,* » p. 471. « *Philosophorum omnium aut præcipuorum,* » p. 726.

[6] « *Ex eorum libris, aut si non extent, ex aliorum fideli relatione,* » p. 726.

[7] « *In horreo memoriæ,* » l. I.

d'éprouver ce qu'on sait. Il faut tout recueillir, si cela se peut; mais il est encore plus nécessaire de choisir ce qu'il y a de meilleur parmi les opinions connues.

Voilà les vues qui font de Bruno un éclectique, un philosophe qui désire concilier le principe de l'autorité avec celui de la liberté d'investigation.

Fils du XVI[e] siècle, Bruno est si loin de rejeter le principe de l'autorité, qu'il n'avance jamais aucune de ses doctrines sans se prévaloir de l'exemple de tel penseur. Mais, à la différence des soutiens de l'Ecole, il veut que l'autorité ne prenne point la place de la raison et ne soit pas préférée à l'évidence.[1] Il s'élève contre ceux qui veulent établir en philosophie un autre tribunal suprême que la discussion et la lumière naturelle.[2] A quoi bon, dit-il aux péripatéticiens exclusifs, en appeler à l'antiquité?[3] Moi aussi, j'y prends mes témoins et mes défenseurs. Nous transportons ainsi les débats de notre siècle dans les temps les plus reculés, et nous sommes forcés de distinguer une bonne et une mauvaise antiquité;[4] c'est-à-dire qu'en dernier ressort il nous faut juger les opinions du passé, aussi bien que nos propres opinions. C'est qu'il n'y a point, en fait de science, d'idées privilégiées, point de doctrines affran-

[1] « *Intellectus in investigatione sit liber et non ligatus,* » p. 283.

[2] Bruno distingue entre un culte raisonnable pour les autorités de la pensée, et une idolâtrie dégradante, I, p. 249, 254. « *Nume,* » dit-il, où Shaskespeare dit :

« . . . . . The demi-god, authority. »
(*Meas. for meas.*, I, 3.)

[3] *Opp. ital.*, t. I, p. 122, sq. Son sentiment est celui d'Owen:

« Non ego sum veterum, non assecla, amice, novorum :
» Seu vetus est, verum diligo, sive novum. »

[4] « *La* VERA *anticha filosofia,* » I, p. 127.

chies du contrôle de la raison. Ce n'est pas la date historique, ce n'est pas la généalogie dont tel système semble se glorifier, c'est la valeur intrinsèque qu'on considère en l'appréciant. La dispute sur les anciens et les modernes, entre les paléologues et les néologues, est une contestation vaine. Autant vaudrait se quereller sur la question de savoir s'il convient de faire commencer la journée par le jour ou par la nuit.[1] Ce sont les principes et les résultats que nous envisageons. Le fondement qui supporte l'édifice est-il solide? Nous approuvons l'édifice. Les fruits que vos leçons font porter sont-ils sains et bons? Nous déclarons vos leçons utiles et salutaires.[2]

Rien n'est plus étroit, plus ridicule, que d'établir une sorte de rivalité entre les temps nouveaux et l'antiquité. Il est permis de comparer le genre humain à un individu qui grandit et apprend sans cesse. Le genre humain, étant aujourd'hui plus âgé, est plus riche en observations et en sagesse qu'il ne le fut dans le siècle de Platon et d'Aristote.[3] Chaque génération fait un pas nouveau dans la carrière du progrès. Notre tâche aussi, c'est d'avancer, c'est d'accroître l'héritage que nous avons reçu de nos pères. Nous devons mettre à profit leurs enseignements, mais, en même temps, regarder toutes choses par nos propres yeux.[4] Il n'y a rien de

[1] I, p. 133.

[2] I, p. 259, 260. C'est là aussi l'opinion de Paracelse (*Opp.* III, p. 43): «*Dass ich meine Kunst probire durch Berufung auf Erfahrenheit mehr, denn durch Berufung auf Autoritaet der Scribenten.*»

[3] «*Noi siamo più vecchi et abbiamo più lunga età che i nostri predecessori,*» I, p. 133.

[4] «*Per i proprii occhi,*» I, p. 126.

us le soleil, nous voyons ce que nos ancêtres
endant, puisque les formes des choses
ient à tout instant, nous ne pouvons
a même manière que nos prédéces-

rgences et du progrès mise hors
ste avec non moins d'énergie
effet naturel de l'unité du
de l'univers.
ne nature, qu'une vérité; il est plus
ie pour l'étudier et pour la découvrir.[1]

Il n'y a qu'une santé; il y a plusieurs remèdes, comme il y a plusieurs maladies. Il est un grand nombre de substances nutritives, il n'y a qu'un aliment. Il existe beaucoup de sectes, beaucoup de systèmes, il n'y a qu'une philosophie et qu'une lumière.[2]

Le même objet peut se considérer sous plusieurs faces.[3] Le même sentiment est susceptible d'être exprimé ou traduit de différentes façons, en différentes langues. Point de doctrine qui ne contienne quelque semence de vérité, ou qui ne se recommande par quelque avantage.[4] Nulle conception n'est absolument fausse, parce que l'erreur a toujours quelque relation avec la vérité; si elle n'y tient pas par la racine, elle s'y rattache par un lien extérieur.[5]

[1] « *Non sia che una sola via d'investigare e venire a la cognizione de la natura,* » I, p. 258.

[2] I, p. 259. C'est cette philosophie que Leibnitz appelait *perennis quædam.*

[3] « *La considerazione di una cosa si può prendere da diversi capi,* » I, p. 290.

[4] I, p. 259.

[5] « *A veritate et ad veritatem, veri latentia,* » p. 307. Le platonicien Herbert

Les sectes philosophiques forment autant de familles ou de tribus. Il faudrait déplorer que l'une d'elles régnât à l'exclusion des autres.[1] L'esprit de parti est toujours nuisible, parce qu'il aveugle et plonge dans l'ignorance ceux qu'il anime. Je suis péripatéticien, dit l'un; je suis platonicien, dit l'autre; et quand on leur demande les véritables différences des deux écoles, ils font comme certains Guelfes et certains Gibelins qui s'entre-déchirent, sans savoir l'origine de leur querelle.[2]

A l'esprit sectaire, il faut substituer l'esprit de recherche. Ni les individus, ni les partis ne suffisent pour élever l'édifice éternel de la science, qui a besoin d'un architecte plus habile et moins éphémère. Cet architecte, c'est l'esprit humain, c'est la chaîne des générations, c'est la longue suite des efforts et des découvertes de l'humanité.[3] Tout homme est ouvrier, tout homme est soldat; chacun a sa tâche et son rang; chacun travaille pour tous et tous travaillent pour chacun.

Le philosophe doit se nourrir de doctrines contraires[4], et vivre dans la familiarité de Platon, comme

de Cherbury, qui a plus d'une ressemblance avec Bruno, a mieux rendu cette pensée, en disant que la vérité est mère, non-seulement du vrai mais de l'erreur, « *veritatem non solum veritatis, sed ipsius etiam erroris basin esse,* » *Tract. de verit.*, p. 158.

[1] *Opp. lat.*, p. 9; — *ital.* II, p. 221.

[2] I, p. 133. « Perroquets, » I, p. 175.

[3] « *Non enim reperimus unum artificem qui omnia uni necessaria proferat,* etc., » p. 300.

« Nam vos, o Musæ, quæcumque ex parte venitis
» Appositæ, excipiet gratas Sophiæ genus altum
» Quamlibet eque schedis Cumanæ verba Sibyllæ,
» Evandrique rogis referantur, cuncta probantor. »

(*De Min.* I, c. V, 152).

[4] II, p. 11.

dans l'intimité d'Aristote.[1] Il doit imiter les dieux qui se plaisent à contempler la diversité de nos opinions et de nos œuvres.[2] Il doit tout connaître, tout rapprocher; il doit s'approprier tout ce qui est bon et préférer, avec l'aide du ciel, ce qu'il trouve de meilleur, *far elezione di quel ch'è migliore*.[3]

Le sage rassemble ces fragments de la science,[4] comme autant de matériaux excellents d'un ensemble parfait; il les éprouve au creuset de la raison. Comme on épure l'or en le séparant des métaux moins précieux, le sage dégage les éléments de la vérité de l'alliage de l'erreur, du mélange des formes étroites et passagères.[5] Le sage s'applique à découvrir l'harmonie sous les oppositions, et à concilier les témoignages et les solutions qui se combattent; il s'efforce partout de ramener la multiplicité à l'unité. Il est persuadé qu'on peut souvent approuver l'un sans improuver l'autre,[6] parce que, sainement apprécié, l'un ne dément point l'autre, mais l'explique et le complète.[7] Le sage sait qu'il est de la nature de l'être de paraître multiple et multiforme.[8]

Tel est le fondement de l'éclectisme de Bruno, qui a deux caractères distinctifs : le premier consiste à procéder, non par voie de fusion, mais par voie d'élection; le second, à partir d'un principe nettement arrêté, et à employer une méthode de prédilection.

1 « *Familiarità e domestichezza,* » I, p. 249.
2 II, p. 172.
3 I, 136, 258.
4 « *Frammenti,* » I, 127.
5 P. 715.
6 P. 554.
7 « *Altero alterum exponit,* » p. 42.
8 « *Multiformis ratio; multiplices viæ et ordines et media,* » p. 43.

Une preuve que Bruno, loin d'amalgamer les doctrines qu'il affectionne, veut faire entre elles un choix réfléchi, c'est qu'il ne les accueille pas toutes, et qu'il en repousse plusieurs. Le but qu'il voudrait atteindre, c'est d'établir une solide union entre les différentes philosophies, c'est d'obtenir l'assentiment de tous les sages.[1] Mais, lorsque l'assentiment général est impossible, il fait profession de se contenter de l'approbation des juges les plus compétents. La meilleure partie, *melior pars philosophorum*, lui paraît préférable à la majorité, *majori parti;*[2] la qualité lui semble devoir l'emporter sur la quantité.[3] Bruno, sur cet article du moins, a le suffrage des Socrate, des Sénèque, des saint Paul.[4] Il est utile de compter dans toutes les écoles des connaissances et des amis, mais il est raisonnable de ne prendre que les plus habiles gens pour maîtres et pour guides:

Disce, sed à doctis; indoctos ipse doceto.[5]

L'instrument au moyen duquel Bruno prétend faire ce choix,[6] c'est évidemment la méthode platonicienne. Il se déclare, à la vérité, tour à tour disciple de Pythagore et de Platon, mais c'est le procédé dialectique de l'Académie qui lui sert à renouer et à continuer la chaîne sacrée de la tradition philosophique.[7] Lorsque

[1] « *Sapientum consensus,* » 583, 84. « *Selectio et fuga, assensus et dissensio,* » p. 555.

[2] P. 35. « *S'appliglia a quel che gli par migliore,* » II, p. 386.

[3] P. 356, sq.

[4] « Ἄν τι δρῶμεν ἀγαθὸν, ἐκλεγόμεθα, » Xénoph., *Memor.*, l. I, c. 6. Cfr. Senèque. *ep.* 45. 1 Thess. V, 21.

[5] I, 131.

[6] « *La via nostra,* » II, p. 227.

[7] *Opp. lat.*, p. 306.

Bruno considère les pensées comme des phénomènes naturels qui se succèdent et diffèrent continuellement, elles lui semblent toutes soumises à une certaine loi d'action et de réaction, d'ascension et de descente, de circulation et de multiplication. Quand il les envisage à la lumière des Idées, elles lui paraissent autant de degrés d'une même échelle, autant d'espèces du même genre, autant de familles du même ordre.[1] A force de comparaison, d'abstraction, de réduction, à force d'épuration et d'union, il les élève à une hauteur, il les résume dans un point où toutes les différences s'effacent, où tous les contrastes, toutes les teintes se fondent ensemble, dans la plus complète harmonie. Ce point culminant, cette extrémité, cet entre-deux, ce centre, ce milieu, cet axe, cette coïncidence, cette concordance, cette indifférence, quel que soit le terme qu'on préfère, voilà le but de l'art, voilà le résultat de ce jeu des contraires que la science imite de la nature. L'être se trouvant au fond de tout, les oppositions les plus directes, le *minimum* et le *maximum* se rencontrant, se mariant au sein de la même *monade*,[2] tout ce qui est concevable peut s'allier et se concilier. Ce principe *meilleur* que le sage cherche et trouve dans ses comparaisons sans fin, c'est l'incomparable unité, c'est l'idée la plus générale, c'est le fait le plus primitif, c'est l'être universel et absolument simple.[3] C'est sur

[1] II, p. 122, 322–26.

[2] I, p. 289, 291, 508, 654, sqq. 662, sq. 766, sq. « *Concordantiam includit differentia.* » « *Concordantia, convenientia, consistentia, concursus, compatentia, unio, identitas,* » p. 596, sq. 662.

[3] « *Universalissimum principium,* » p. 661.

la réalité de cet être, sur la nécessité de ce principe, que s'accordent finalement toutes les écoles.[1]

Il faut ajouter que Bruno ne se borne pas toujours à conseiller l'éclectisme, mais qu'il le pratique souvent. Il dit vrai, quand il assure qu'il profite également des recherches et des productions de toutes les écoles,[2] et qu'il ne méprise pas plus les *formes* d'Aristote que les *idées* de Platon ou les *nombres* de Pythagore. Il va beaucoup plus loin, puisqu'il n'hésite pas à rapprocher les religions de l'Orient et les systèmes scientifiques de l'Occident, Jérusalem et Athènes, l'Egypte et Rome, l'Inde et la Germanie. Partout il prétend saisir sous l'enveloppe de la métaphore le germe de la conception philosophique,[3] ou revêtir celle-ci d'une expression poétique.[4] Ce double mode d'interprétation lui semble une application de cette loi universelle qui veut que toutes choses se métamorphosent et deviennent tour à tour centre ou circonférence, fond ou forme, vérité ou beauté.

Les qualités qui constituent le philosophe éclectique, Bruno les avait-il? Il en possédait quelques-unes, sans nul doute. Il était pénétré du sentiment de l'unité et de l'infinité, de l'infinité de Dieu et de l'unité du genre

[1] « *Hæc omnia in unum concurrere principium,* » p. 564. « *Finis perfectionis seu causalitatis ad quem omnia diriguntur, tendunt et conquiescunt,* » ibid. Cfr. p. 410.

[2] « *Nos ejus non esse ingenii ut determinato alienæ philosophiæ generi simus adstricti, neque ut per universim quamcumque philosophandi viam contemnamus,* etc., » p. 298, sq. « *Per universum autem diversis variorum philosophorum studiis utimur, quatenus melius propositum inventionis nostræ insinuemus,* » p. 300. « *Nulla est sententia et contemplationis via, quam non omnino indignus philosophus attulerit, quæ nobis in aliquo ordine et certa quadam ratione non probetur,* » p. 43.

[3] I, p. 174.

[4] P. 529. « *In nomine non est litigandum, neque hærendum,* » p. 505.

humain, comme de celle de l'univers. Il avait une vaste érudition, sacrée autant que classique. Il n'était pas entièrement dépourvu du sens critique, ni de l'espèce de jugement qui se forme par l'étude patiente des monuments. Il avait aussi cette disposition à l'optimisme qui remplit le cœur de confiance envers Dieu et d'espérance dans le progrès de l'humanité. Mais il lui manquait, ce qui alors était au moins difficile à conserver, je veux dire cette tranquillité de caractère, cet esprit naturellement conciliant, sans lequel l'impartialité et l'intégrité échapperont sans cesse à ceux mêmes qui en sont le plus avides.

---

## V

Ce qui concerne l'érudition de Bruno doit nous occuper ici, parce que nous avons à montrer de qui il a emprunté une partie de ses idées. Il serait facile, en effet, de rédiger par conjecture le catalogue de sa bibliothèque, ou de deviner cette bibliothèque intérieure qu'il portait avec lui à travers l'Europe, sa prodigieuse mémoire. Quelle immensité de lectures et d'études ces citations variées, ces innombrables réminiscences font supposer et laissent entrevoir à chaque page! Combien d'auteurs sont rappelés avec louange, avec blâme, ou seulement cités par allusion! Quelle place les grandes écoles du moyen-âge, et surtout celles de l'antiquité ont dans son souvenir! quel empire elles exercent sur ses opinions! En recueillant les passages

auxquels Bruno se réfère, nommément ou tacitement, on ne remonterait pas seulement aux origines de la « philosophie nolaine, » mais on formerait une sorte d'anthologie philosophique, pleine d'instruction et d'intérêt.

A l'exemple de la plupart des platoniciens, Bruno puise dans la religion et dans la mythologie, aussi bien que dans l'histoire et dans la science. Les doctrines de la vieille et immobile Asie, où la philosophie porte ordinairement le caractère d'une révélation, semblent lui avoir été aussi familières qu'aux orientalistes de son temps. Les Indous, les Chaldéens, les Babyloniens, les gymnosophistes, les mages, et particulièrement Zoroastre, ont été, à l'en croire, en possession de connaissances supérieures sur les rapports de Dieu et du monde.[1] Les Egyptiens surtout, héritiers des lumières des autres nations primitives, ont été les maîtres non-seulement des Grecs, mais des Hébreux.[2] Bruno, admirateur d'Hermès,[3] est entièrement subjugué par ce qu'on a récemment appelé le préjugé égyptien.[4] Le peuple juif est aussi de sa part l'objet d'une attention particulière. Il suppose à la langue hébraïque je ne sais quelle vertu occulte.[5] Il se plaît à s'appuyer sur Moïse, quand il expose ses vues sur la création et son optimisme.[6] Job est loué pour avoir eu sur l'as-

[1] *Opp. ital*, I, 236. II, 308. *Lat.*, p. 11, 239, 466, 520, 577, 594.

[2] P. 101, 495, 586. L'écriture symbolique des monuments égyptiens a dû abuser un lulliste épris de toute écriture hiéroglyphique, en lettres et en images.

[3] P. 526. C'est Jamblique qui inspirait à Bruno ce respect pour Thaut ou Hermès.

[4] C'est M. J.-J. Ampère qui aura l'honneur de bannir ce préjugé de l'histoire de la philosophie. Voy. *Revue des Deux-Mondes*, 1846, septembre.

[5] P. 529.

[6] I, p. 173, 177,

tronomie des idées aussi précoces que saines. [1] Les Psaumes et les prophètes reçoivent plusieurs fois une interprétation allégorique et morale. [2] Certains mots de l'Ecclésiaste, entre autres le *Tout est vanité*, sont cités maintes fois avec une entière approbation. Les spéculations qui se rattachent aux livres saints, les systèmes des kabbalistes et des talmudistes, servent souvent d'appui à la théorie du monde intelligible et de la lumière divine. [3]

Les premiers essais de poésie et de mythologie grecque sont également mis à profit par Bruno. Orphée, [4] Homère, Hésiode [5] et ce qu'il nomme les théologiens, [6] sont considérés par lui comme les précurseurs non-seulement de Thalès et de Pythagore, mais de Platon et d'Aristote. Toutefois, les sages de l'Ionie sont consultés avec plus de soin, ceux qui envisageaient l'univers comme un vaste mécanisme, aussi bien que ceux qui le regardaient comme une puissante dynamique. Parmi ces derniers, Bruno distingue Thalès, Anaximène et Héraclite; parmi les mécanistes, Anaximandre et Anaxagore. Thalès a eu raison, suivant lui, de prendre l'eau pour le principe matériel des choses. [7] Héraclite, qui eut le mérite de diriger l'attention des physiciens sur le rôle du feu dans l'économie cosmique, qui a parlé de l'écoulement du feu divin dans l'âme humaine, qui a décrit les métamorphoses

[1] I, p. 174.
[2] P. 482, 492, 596, 599.
[3] P. 168, 266, 267, 520, 558, 589, 590, 594, 596. Cfr. JACOBI, *OEuv. compl.*, t. IV, p. 220.
[4] I, p. 236. *Opp. lat.*, p. 554.
[5] P. 239.
[6] P. 106, 267.
[7] P. 106.

de ce feu, son mouvement d'ascension et de descente. Héraclite a sagement présenté l'état des choses créées comme sujet à un flux continuel, à une mobilité absolue.[1] Anaxagore est défendu contre Aristote, et plusieurs fois félicité d'avoir vu le premier que tout est dans tout, et que le nombre des mondes est infini.[2]

Ce que Bruno estime dans Anaxagore, il le prise davantage encore chez les philosophes d'Elée; aussi blâme-t-il plus vivement Aristote de les avoir combattus. Quoiqu'il professe en cent endroits cette opinion, que l'être a une multiplicité infinie d'accidents et de modes, il pense avec les Éléates qu'en soi l'être est un et immuable.[3] Il cherche à faire voir que Parménide et Mélissus ne se contredisent pas, quand le premier soutient que l'Un est partout égal à lui-même et semblable à une sphère, et quand le second avance que l'Un est infini.[4] Il ne désapprouve pas Xénophane d'avoir enseigné que le fini et le sensible ne sont que des apparences, et que le savoir fondé sur ces apparences n'est qu'opinion.[5] Chaque fois qu'il mentionne cette école, c'est avec une sorte d'orgueil national, sentiment qu'il semble éprouver aussi lorsqu'il rappelle les travaux des « philosophes siciliens, » et en particulier ceux d'Empédocle.[6] Cependant le Napolitain est pénétré d'une vénération encore plus profonde pour l'institut de Crotone, l'honneur de la Grande-Grèce.

[1] P. 357. *Opp. ital.* I, p. 155.
[2] P. 58, 84, 98, 100, 272, 529, 583. Cf. M. Brandis, *Hist. de la phil. gréco-rom.*, t. I, p. 251, sqq. (en allem.).
[3] *Opp. ital.* I, p. 261, 284. *Lat.* 568.
[4] P. 40.
[5] II, p. 287.
[6] P. 100, 101, 102, 505. *Opp. ital.* I, 236, sq. II, 392.

Héraclite et Xénophane ont cru à la mutabilité perpétuelle des choses visibles, Anaxagore à la totalité de l'univers, Parménide et Mélissus à l'immobilité et à l'infinité de l'être un et unique : Pythagore réunit ces doctrines diverses et en apparence contradictoires, dans le système des nombres.[1] Au-dessus des propriétés mécaniques et dynamiques, Pythagore place les attributs mathématiques. La Monade est l'essence et le fondement de toutes choses,[2] et les nombres qui en émanent, représentent tout le développement de la création.[3] Les nombres, en effet, ne sont autre chose que certains principes évidents, soit métaphysiques, soit physiques, soit rationnels.[4] Ils expliquent le mieux la relation de l'unité à la pluralité et du simple au multiple. L'intime rapport, signalé par les pythagoriciens, entre l'arithmétique et la musique, est propre à faire comprendre le rigoureux ordre du monde, l'harmonie de tous les êtres, le concert des corps célestes. Quelques dogmes particuliers attachent tellement Bruno à l'école italique, qu'il n'hésite pas à dire « l'école de Pythagore et la nôtre. »[5] Parmi ces dogmes se trouvent la mobilité de la terre, la position centrale du soleil,[6] la transmutation des choses créées, la dis-

[1] « . . . . . Non audita *Samii* sacra verba *parentis*;
» An non ipsa fluens vario cum tempore raptim
» Continua mutata venit de partibus ultro,
» Adscitis noviter, primis abeuntibu' moles?
» Numquid materies eadem tua corporis est nunc
» Partibus ac toto qualis paulo adfuit ante? etc. »
(*De Mon.*, p. 24.)

[2] « *Rerum cunctarum essentia tota* » (*de Mon*, p. 24).

[3] *De Monade*, passim, et p. 726, sq.

[4] « *Claræ quædam metaphysicæ, vel physicæ, vel rationales rationes,* » ibid.

[5] « *La scuola pitagorica e nostra,* » I, p. 134.

[6] Pythagore est loué pour avoir chanté le soleil, p. 586.

tinction de l'âme et du corps, la migration de l'âme à travers différents corps. Quant aux connaissances astronomiques, Philolaüs est égalé à son maître, lequel est qualifié de « *magnus atque verax naturæ rerum contemplator.* »[1] Archytas est considéré comme le précurseur d'Aristote, de Plotin, de Lulle et de tous ceux qui ont cherché à ranger les notions générales dans un petit nombre de catégories.[2]

Gorgias aussi est cité dans quelques passages comme promoteur de la logique;[3] d'autres fois, au contraire, il reçoit l'épithète de *disputator*.[4] L'immortel adversaire des sophistes, le martyr de la raison, Socrate, n'a pas la profondeur de Platon,[5] mais il est admiré pour l'enthousiasme dont le remplissait le spectacle du soleil levant.[6] Un de ses mérites consiste à avoir introduit dans la science un nouveau moyen d'étude, l'ironie.[7]

Le plus beau résultat de la révolution socratique, la fleur de la civilisation grecque, c'est Platon. Aussi après Pythagore, c'est Platon que Bruno prend pour guide.[8] Pythagore et Platon sont deux intelligences de même force et de même lignée; leur ressemblance éclate dans leur goût pour les mathématiques.[9] Qui-

[1] P. 569. Bruno s'en sépare néanmoins, en admettant un nombre infini de mondes. Comp. le *Philolaüs* de M. BOECKH (en allem.).

[2] P. 280, 663, 667. I, p. 287.

[3] P. 280.

[4] P. 541.

[5] P. 557.

[6] P. 586.

[7] P. 532.

[8] Les dialogues que Bruno cite le plus souvent sont le *Timée* (I, p. 154. II, 234.—*Lat.*, p. 111); la *Politique*, le *Théétète*, le *Parménide* et l'*Euthydème*.

[9] P. 583, 86 : « *Naturæ contemplatores optimi,* » — « *qui res profundas atque difficiles nobis sunt insinuare conati.* »

conque n'aime point autant qu'eux cette divine science, n'est pas leur disciple. Le fondateur de l'Académie est même inférieur, à cet égard, au sage de Samos : il aurait dû conserver les termes dont celui-ci s'était servi, pour désigner l'être et ses développements, les termes d'unité et de nombre.[1] Mais quant à la théorie de la science, Bruno suit Platon presque constamment, et ne l'abandonne jamais qu'à regret. Ses procédés de comparaison et d'abstraction ne diffèrent pas au fond de la dialectique platonicienne. Les Idées de Bruno servent, comme celles de Platon, à faire comprendre les réalités.[2] Les phénomènes, les apparences, les ombres, tout ce qui constitue le monde sensible, tel que Bruno le conçoit, se trouve déjà dans la caverne de Platon, que Bruno se plaît à rappeler et à décrire. Dans les deux systèmes, la raison devance, domine et règle l'expérience;[3] les mathématiques servent de lien entre les idées et les choses physiques;[4] Dieu est reconnu

[1] I, p. 286.

[2] « *Formæ rerum principales secundum quas formatur omne quod oritur et interit, non solum habent respectum ad id quod generatur et corrumpitur, sed etiam ad id quod generari et interire potest,* » p. 324. « *Proximæ rerum causæ,* » ibid. « *Formæ rerum in mente omnino essentiales, naturaliter animo insitæ,* » p. 263, 573. « *Visibilia invisibilium sunt imagines,* » p. 583. « *Cognoscendo per sensibilia ad intelligibilia manuducimur,* » p. 587. « *Mundus supremus, intelligibilis in Deo,* » p. 555, sq. « *Memento non ea quæ sunt in nobis, sed res ipsas per ea quæ sunt in nobis esse inspiciendas; quamvis enim animæ præsens adsit imago, non tanquam ipsam, sed tanquam per ipsam adspicientes intendamus animo,* » p. 560. Toutefois Bruno prétend, avec Plotin et saint Thomas, qu'il y a des idées non-seulement, comme Platon le voulait, pour les genres et les espèces, mais aussi pour les individus et les accidents (p. 324, sq.).

[3] Bruno blâme cependant Platon d'avoir établi une différence trop tranchée entre « l'intelligence mobile et l'intelligence immobile. » A son sentiment, l'intelligence, tour à tour en mouvement et en repos, demeure toujours le même principe, *unum idemque virtuale principium* (p. 566-68).

[4] « *Accessus per mathemata ad ideas,* » p. 584, 597.

*à priori* par un acte de foi immédiate;[1] son unité numérique et métaphysique, son éternité, sa véracité,[2] son omniscience, sa sagesse, sont proclamées avec la même énergie; son être est considéré comme la personnification du bien,[3] et son existence comme le commencement, la mesure et la fin de toutes choses.[4] L'univers est un reflet du monde suprême, du monde des idées;[5] c'est l'ouvrage d'un être qui a voulu s'entourer d'œuvres bonnes comme lui-même, c'est un ouvrage qui raconte dans un langage magnifique les perfections de son auteur. Les images, les métaphores empruntées à la création, sont donc elles-mêmes des copies des vérités éternelles.[6] L'homme a le privilége de sentir que ces vérités sont supérieures aux existences qui naissent et périssent dans le temps et dans l'espace. L'homme est même doué de la faculté de concevoir l'intelligible, de l'aimer, et de s'élever, sur les ailes de l'amour divin, aux régions sereines de la félicité et de la pureté, au temple invisible où résident le vrai, le bien et le beau.

[1] Platon avait dit qu'on ne peut connaître Dieu qu'approximativement (*Tim.*, 28, c.). Bruno suit l'exemple de Platon, en se plaçant tout d'abord dans le monde invisible, et comme dans le sein de la divinité.

[2] P. 494. Cf. PLAT., *Républ.*, 2, 382.

[3] Bruno représente aussi plusieurs fois la divinité comme inaccessible à la jalousie (p. 494. *Tim.* p 30, e.) Le soleil est pour l'Italien (p. 586), comme pour le Grec, l'image vivante de Dieu (*Republ.*, 6, 506, c. 508, b.)

[4] P. 660. *Legg.*, 4, 715, c., 716, c.

[5] « *Mundus ideatus,* » p. 325.

[6] Quoique Bruno pense que le philosophe est peintre et poète, parce qu'il lui est permis quelquefois de se livrer à l'enthousiasme et à l'imagination («*pictoribus atque poetis quælibet audendi semper fuit æqua potestas,*» p. 529), il reprend néanmoins Platon d'avoir défini l'homme « l'inverse de la plante, *inversam plantam.* » Le philosophe, dit-il, doit découvrir les choses cachées, les principes secrets de la nature, *abscondita revelare, secundum rei naturam definire.* Il faut être Homère pour avoir le droit de définir la mort « la fin pour laquelle nous sommes nés » (p. 743).

Ces nobles doctrines, qui constituent l'esprit du platonisme, sont tellement familières à Bruno qu'il semble les avoir connues en naissant. Il y joignait cependant d'autres traditions, qui appartenaient à d'autres élèves de Socrate, ou aux disciples même de Platon. L'épicurisme et le stoïcisme ont été, l'un et l'autre, étudiés et exploités par Bruno. Il combat, à la vérité, Démocrite et Epicure sur plusieurs points essentiels, comme lorsqu'il refuse de croire que la matière est l'unique substance des choses.[1] Mais il les approuve quand ils établissent que la matière n'est pas indéfiniment indivisible, bien qu'il y ait un nombre infini d'atomes; il les approuve encore, quand ils admettent la possibilité d'une infinité de corps célestes, conséquence de l'hypothèse de l'infinité des atomes; il les loue enfin d'avoir entrevu le monde infiniment petit des animalcules.[2]

Ce qui recommande le stoïcisme à Bruno, c'est, en physique, la pensée de l'unité du monde, de l'animation universelle, du mouvement circulaire; en logique, la doctrine des raisons séminales; en morale, l'obligation de sacrifier le bien-être individuel au bonheur général, et spécialement le précepte de mépriser les douleurs du corps.[3] L'éthique d'Epictète et de Marc-Aurèle paraît à Bruno aussi sublime que celle d'Antisthène et de Diogène lui semble dégoûtante.[4] Il répudie,

[1] I, p. 251.

[2] I, p. 155. II, p. 4, 5, 386 *Lat.*, p. 584, 759. Lucrèce est un des poètes favoris de Bruno.

[3] P. 578, sq. Voy. aussi p. 62, 67.

[4] P. 575, sq.

néanmoins, la croyance que la vie de la nature est à la fois une vie purement matérielle et la vie même de Dieu, et que l'âme humaine finit par se décomposer et se résoudre dans les éléments du monde physique.[1]

Nous avons montré bien des fois que Bruno se présente comme un adversaire d'Aristote; le moment est venu de faire voir qu'il est l'antagoniste des péripatéticiens de son époque, plûtôt que d'Aristote même. Bruno s'avoue, dans plus d'un endroit, le disciple du Stagirite. Il convient que celui-ci est un maître éminent en logique, en rhétorique, en politique;[2] la seule gloire qu'il lui refuse, c'est celle de naturaliste.[3] Il lui dénie ce titre, parce qu'il le voit contraire aux mathématiques[4] et à l'idéalisme. C'est pour le même motif qu'il lui conteste aussi la qualité de métaphysicien, lui reprochant de réduire la haute contemplation de la nature à une simple logique, à des considérations purement abstraites.[5] Bruno se croit appelé à venger Parménide et Platon des censures et des calomnies de leur successeur jaloux;[6] il veut relever la bannière des Nombres, des Idées, de l'Infini.[7] C'est pour n'avoir pas su se con-

[1] I, p. 251.

[2] Il est inutile de faire remarquer que Bruno a emprunté d'Aristote plusieurs de ses divisions de la science, et plusieurs parties de sa méthode.

[3] II, p. 281. En logique aussi : « *Aristoteles plus arguendo quam argumentando valet,* » p. 583.

[4] P. 584.

[5] P. 45, 75, 81, 95, 482. *Opp. ital.*, I, 170, 192, 277. sq.

[6] P. 63, 110. « *Censura. — Calumnia.* » Bruno ne pardonne pas à Aristote de vouloir *destruere platonicas ideas et pythagoricos numeros*, sans rien mettre à la place (p. 46). « Cependant, à moins de recourir aux Nombres et aux Idées, il ne peut donner la Forme pour le principe réel de la nature » (p. 47).

[7] I, p. 264, 283, 259. « *Impossibiles, logicæ fictæque segregationes, rerum veritati non convenientes,* » p. 63.

centrer, dit-il, dans le principe de l'unité absolue; c'est pour avoir séparé le principe formel du principe matériel, et rapporté le premier à la métaphysique, le second à la physique;[1] c'est pour n'avoir pas mis le temps et l'espace au nombre des causes naturelles;[2] c'est pour n'avoir pas compris que toutes les causes naturelles sont également nécessaires, « l'agent suprême » aussi bien que la matière;[3] c'est pour n'avoir pas associé le mouvement à toutes les catégories de l'être;[4] c'est pour n'avoir pas vu que le mouvement est moins un acte qu'un changement, une inégalité, une sorte de non-être;[5] c'est pour toutes ces raisons qu'on peut plus justement reprocher à Aristote d'avoir rêvé en physique, et de s'être écarté du véritable but de la métaphysique.

Cependant, Bruno est beaucoup moins éloigné qu'il ne le pense d'Aristote le métaphysicien. Décrit-il la substance? Il lui accorde tous les attributs de la *puissance* aristotélicienne, δύναμις, ἐνέργεια. Recherche-t-il les traces de l'intelligence dans le concret et le particulier? Il s'y prend comme Aristote, occupé à retrouver dans la nature les empreintes de la pensée, νοῦς.[7] Le lien par lequel Bruno cherche à concilier le tout et les parties, le

[1] P. 45, sq.
[2] P. 48.
[3] P. 51.
[4] P. 54.
[5] P. 52-55.
[6] « *Somniare,* » p. 102. « *Fingere,* » p. 267. « *Quam longe aberrat a veritatis scopo,* » p. 103, 109. Bruno lui reproche des pétitions de principe, p. 58, 306.
[7] La raison est aussi chez Bruno *la pensée de la pensée*, plutôt qu'une *émanation* de la pensée divine.

positif et le négatif, c'est-à-dire ce mouvement interne, cette activité éternelle et en quelque sorte immobile, cette progression indéfinie et continue à travers toutes les oppositions;[1] la manière, enfin, dont il essaie de résoudre l'antithèse du *minimum* et du *maximum*, rappelle fréquemment les procédés d'Aristote. Où Bruno a-t-il pris, si ce n'est dans la *Métaphysique* et dans l'*Organon*, ces distinctions capitales entre la possibilité et la réalité, entre l'acte et la puissance, entre les causes formelle et matérielle? Non-seulement Bruno mêle au platonisme les principes d'Aristote, mais il l'explique, pour ainsi dire, par ces principes. Sans cesse il substitue les Catégories et les Formes péripatéticiennes[2] aux Idées et aux Nombres, et c'est dans les termes et avec les allures systématiques du Lycée qu'il opère cette sorte de fusion. Pour Bruno, comme pour Aristote,[3] il n'y a point de différence réelle entre l'être et l'un, et cette harmonie en produit beaucoup d'autres.

Au fond, Bruno s'entend tellement avec Aristote sur la nature de la science et même de la méthode,[4] qu'il ne tarit point en éloges, quand il touche ce rapport si

[1] Bruno a tiré du péripatétisme les éléments de sa théorie des contraires. Cela se voit surtout par ce qu'il pense du *milieu* en morale (p. 645, sq.), et de l'*échelle* logique des notions et des connaissances, un des chapitres principaux du lullisme.

[2] Bruno s'était proposé de rendre les catégories plus applicables (p. 281, 592, sq.).

[3] Voy. M. F. Ravaisson, *Essai sur la métaphys. d'Arist.*, t. II, p. 398, 407, sqq., 421, sqq., et ailleurs; ouvrage où l'influence d'Aristote sur les néoplatoniciens se trouve décrite et appréciée avec autant de science que de talent et de profondeur.

[4] P. 31, 40. Il loue Aristote de ce qu'il marque toujours son but et ses desseins (p. 36); de ce qu'il ne cesse de rendre compte des pas qu'il fait et des matières qu'il traite (*ibid.*)

important.[1] Dans ces moments, il va jusqu'à défendre Aristote contre ceux qui s'intitulent aristotéliciens, et qui ne voient pas ce que le péripatétisme a de profond et de solide.[2] Il veut même, en dépit de son propre exemple, qu'on fasse une guerre honorable [3] au prince des logiciens et des raisonneurs.[4] Il recommande de le consulter, alors même qu'on ne l'approuverait pas, et peu s'en faut qu'il ne partage l'enthousiasme des Averroès et des Césalpin.[5]

Une dernière preuve de la déférence que Bruno a pour Aristote, c'est le soin qu'il prend de concilier les doctrines du Lycée avec les opinions de Pythagore, de Platon,[6] et même avec celles de Lulle.[7] A cet égard, il s'annonce hautement comme disciple des Alexandrins, de Plotin et de Proclus, qui avaient cherché à relier leurs systèmes à toutes les philosophies

[1] P. 450, 452, 460, 466, 510, 663, 667, 711, 12, 727, 730, 731, 747, 757, 766, 769. « *Ad Aristotelis imitationem,* » p. 744. « *Bene,* » p. 582. « *Molto bene,* » II, 336.

[2] P. 31, 34, 38. — I, p. 180.

[3] « *Onorata guerra,* » I, p. 250. Contre Ramus et Patritius.

[4] « *Logicus, ratiocinativus philosophus,* » p. 360, 583. Bruno pense néanmoins qu'Aristote ne doit le surnom de *philosophe* par excellence qu'à l'habitude et au hasard, « *a consuetudine, casu vel habitu,* » p. 454.

[5] P. 40, 423, 433, 444, 470. Bruno rapporte les opinions des philosophes anciens d'après Aristote, plutôt que d'après Cicéron, quoiqu'il le soupçonne quelquefois d'altérer les opinions de ses adversaires (p. 98). Bruno vante la modestie d'Aristote, qui a intitulé *histoire* ses belles recherches sur l'âme (p. 35, 37, 515). Il croit qu'il faut des connaissances et de l'esprit pour comprendre Aristote (p. 700). Les péripatéticiens forment aussi à ses yeux, grâce à leur chef et roi (p. 714, 727), l'école traditionnelle de la philosophie, *philosophorum schola* (p. 637); ce que Césalpin exprimait par ces mots : « *Aristoteles, quo duce philosophia ad id dignitatis summum fastigium pervenisse videtur, quando annis jam fere bis mille in unius Aristotelis doctrina intelligenda studium omne impenditur* » (*Quæst. peripat.*, præf.).

[6] I, p. 249, 252, 286. II, p. 336.

[7] P. 663, 667.

antérieures, et surtout à unir le platonisme et le péripatétisme.[1]

Lorsqu'on compare Bruno avec les néo-platoniciens d'Alexandrie, il faut renoncer à citer, parce qu'il faudrait noter chaque page. L'idéaliste de Nole s'était nourri et pénétré des Ennéades de Plotin, autant et plus que de certains Dialogues de Platon. Plotin, à son gré, est le prince des platoniciens, *il principe*,[2] et ne doit être traité qu'avec une estime particulière. Bruno avoue cependant qu'il ne s'accorde pas toujours avec lui.[3] Quels sont les points sur lesquels il y a entre eux une divergence marquée?

Quant à la méthode, chose de tout temps si essentielle, Bruno ne pousse pas la dialectique de Platon jusqu'à l'extase :[4] il est souvent mystique, mais son mysticisme est toujours scientifique.[5]

Quant aux rapports de Dieu et du monde, Bruno accepte la doctrine de l'*émanation*, mais c'est pour y substituer ordinairement celle de l'*immanence*. Il dit quelquefois : le monde sort de Dieu ; il dit plus souvent : le monde est en Dieu.[6] Bruno place aussi l'Un au-dessus du tout, en même temps qu'il l'y identifie; mais il ne

[1] Voy. les pages solides et brillantes de M. Jules Simon, *Hist. de l'Ecole d'Alexandrie*, t. II, p. 395, sqq.

[2] I, p. 274. *Opp. lat.*, p. 321.

[3] P. 565-567.

[4] Bruno condamne l'extase, l'excès du recueillement, *contractionis*. « *Amentes, fanatici,—energumeni, furiosi* » (p. 577, sq.). Du reste, les termes de procession et de retour, de descente et d'ascension, de concentration et d'expansion, lui sont communs avec Plotin.

[5] Son goût pour les connaissances physiques, goût qui se prononce surtout par son attachement pour Copernic, est chose incontestable. Sur le mysticisme de Plotin, comp. M. Jul. Simon, *de l'Ecole d'Alexandrie*, t. I, p. 557 et suiv.

[6] II, 335. Cf. *Enneade* VI, II, 3. VI, VI, 7.

veut distinguer l'Un ni du Bien, ni de l'Etre. Bruno admet aussi trois hypostases, trois substances, l'âme universelle, l'intelligence humaine et l'esprit divin;[1] mais, au lieu de les subordonner à une identité vide, à l'Un privé d'attributs, il les considère comme trois modes de la même substance, comme trois développements d'une unité qui est à la fois cause et substance.

Quant aux relations de l'homme avec la divinité, c'est-à-dire avec le bien, Bruno pense aussi que la perfection consiste à s'unir avec l'être parfait, à se purifier et à se diviniser, en quelque sorte, par la contemplation.[2] Mais, partisan non moins enthousiaste que Plotin de la liberté et de la dignité morale, Bruno est plus pratique et plus sage; de même qu'il veut préserver la science de l'illuminisme, il désire bannir de la vie active les égarements de l'ascétisme.

Bruno cite rarement le rénovateur de l'école d'Alexandrie, le dernier penseur d'Athènes, Proclus; il lui doit néanmoins presque autant qu'à Plotin. C'est Proclus qu'il suit, lorsqu'il se réfère aux oracles et aux opinions prétendues d'Hermès, d'Orphée et de Zoroastre, et qu'il tâche de rapprocher les mythes de la science; comme aussi quand il cherche à montrer les prodigieuses différences de ces deux formes d'enseignement. C'est Proclus, et non Plotin qu'il imite, chaque fois qu'il s'élève de la connaissance du monde créé à la connais-

[1] « *Mens divina, sol — intelligentia, lux — amor, anima mundi, calor, pulchritudo,* » p. 478, 487, 495. On voit que c'est là plutôt la trinité de Proclus. Voy. JUL. SIMON, *l. l.*, t. II, p. 432.

[2] C'est dans les *Eroici furori* que Bruno se rapproche le plus de Plotin. Cet ouvrage ressemble à un libre et poétique commentaire de la théorie du beau moral et intellectuel, telle que Plotin l'expose, *Enn.* VI, VII.

sance du principe créateur, et qu'il procède d'après la méthode d'Aristote, c'est-à-dire analytiquement. L'idée de vie, qui joue un si grand rôle dans la théorie que Proclus a imaginée sur l'être, se retrouve, bien qu'avec moins d'importance, chez Bruno.[1] La préoccupation de ramener tous les ordres de développements à une triade,[2] la doctrine du ternaire, est commune aux deux philosophes. L'un et l'autre considèrent la raison comme une substance, dont l'unité contient et embrasse tout, ou qui ramène tout à l'unité; l'un et l'autre distinguent ce qui est *superessentiel* d'avec les essences, les essences d'avec les choses, les choses d'avec leurs ombres et leurs images; l'un et l'autre placent au-dessus du monde sensible et du monde intelligible une troisième sphère que remplit la forme primitive, ὑπερουσία;[3] l'un et l'autre reconnaissent à cette forme suprême trois attributs principaux, l'être, la bonté et l'unité, attributs qui se développent et se réfléchissent[4] dans le monde sensible et dans l'intelligible, comme existence, comme bien, comme individualité.

Les travaux entrepris pendant le moyen-âge par les descendants de Platon sont connus de Bruno, aussi bien que ceux des commentateurs d'Aristote. Les prétendus écrits de Denis l'aréopagite, que Scot Erigène avait mis tant de zèle à répandre, lui plaisent par leur « théologie négative, [5] » expression par laquelle il caractérise l'o-

[1] P. 52, 498. *De Maximo*, l. 1, c. 5.
[2] Par ex., *de Minimo*, p. 18, 132, 248. *Opp. ital.*, I, 310 : « *La triplicata virtude.* »
[3] P. 589, 594, sq.
[4] « *Se explicant,* » *l. l.*
[5] P. 279, 562.

pinion selon laquelle on ne peut définir dogmatiquement la divinité, quoiqu'on puisse l'aimer et la contempler. Saint Augustin est invoqué plusieurs fois comme une autorité du premier ordre. Anselme de Canterbury semble avoir donné à Bruno la maxime, que la foi aspire naturellement à l'intelligence, *fides quærens intellectum.*[1] Abélard, qui, au rapport de son saint adversaire, avait fait des efforts inouïs pour transformer Platon en chrétien,[2] a dû captiver Bruno par plus d'une doctrine.[3] Saint Bonaventure, l'auteur de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, de l'*Echelle dorée des vertus*, des *Sept chemins de l'éternité*, a dû l'attacher, non moins que tant d'autres pieux contemplatifs, tels que Gerson.[4] Il les prenait volontiers pour des disciples de Plotin, de Synésius, d'Origène et de saint Clément d'Alexandrie.[5]

Tout en combattant çà et là les successeurs d'Aristote,[6] tout en les appelant « des Maures, des Arabes, » comme s'il voulait faire rougir les docteurs chrétiens d'avoir été chercher leurs modèles dans l'islamisme, « parmi les infidèles, » Bruno convient qu'Averroès « a surpassé les Grecs eux-mêmes dans la connaissance du péripatétisme, »[7] et il ne dédaigne pas de l'interroger. Quant à Albert-le-Grand et à Thomas d'Aquin, il ne prononce leur nom qu'avec révérence. Le premier lui

[1] C'est pourquoi Bruno dit, p. 660 : « *Est majus quodam modo accidens* INTELLIGERE *quam* CREDERE. »

[2] « *Multum sudat quomodo Platonem faciat christianum.* » BERNARD., *epist.*, 19, 4.

[3] Voy. P. I, p. 229.

[4] Voy., pour constater de fréquentes analogies entre Gerson et Bruno, l'*Hist. de la philos. chrét.*, par M. H. RITTER (en allem. 1845). T. IV, p. 638–657.

[5] II, p. 309. *Opp. lat.*, p. 324, 584.

[6] I, p. 251, 257. Avicebron. — Alexandre d'Aphrodisiade I, p. 169.

[7] I, p. 274. II, p. 279, 336. *Opp. lat.*, p. 756. Al-Gazel, I, p. 172.

paraît supérieur, sous plusieurs rapports, à Aristote même.[1] Aussi est-il facile de remarquer dans les écrits de Bruno les traces de l'étude qu'il avait faite des œuvres du scolastique allemand.[2] Cependant il semble avoir donné plus de temps à la méditation des *Sommes* de saint Thomas. Il les avait approfondies, vraisemblablement, pendant les années où il avait vécu sous la règle de saint Dominique, sous laquelle Thomas avait aussi plié sa tête puissante. Il avait conservé pour le guide de sa jeunesse une profonde vénération,[3] qui n'était pas uniquement l'effet de cet empire que nos premières impressions ne manquent jamais d'exercer sur nos goûts. Il voyait en lui un disciple secret de Platon, un partisan de la philosophie idéaliste, ou du moins un médiateur entre Platon et Aristote. Dans son dernier écrit, également intitulé *Summa*, Bruno se souvient sans cesse de Thomas, soit dans la disposition des matières et leur déduction systématique, où il passe aussi de l'abstrait au concret, et de l'ontologie à la théologie, à la psychologie, à la cosmologie; soit dans les détails, et particulièrement dans les définitions de l'être, de la substance, de l'unité, de la vérité et du bien.[4]

Il soupçonne, cependant,[5] et Albert et Thomas de

[1] Voy. P. I, p. 157.

[2] Nous ne citerons qu'une expression familière à Bruno : « *Ideæ, universalia, sunt ante res, in rebus, post res.* » C'est le principe qu'Albert s'est appliqué à développer, en se servant des mêmes termes, dans ses traités *de Natura et origine animæ, de Intellectu et intelligibili, de Causis et processu universitatis.* Ceux qui désirent s'assurer des nombreuses affinités qu'on aperçoit entre Bruno et Albert, sont invités à parcourir les notes savantes qu'on lit dans l'*Hist. de la philos. chrét.* de M. H. Ritter, t. IV, p. 195-259.

[3] P. 577. Voy. aussi l'ouvrage de M. Ritter, touchant saint Thomas, p. 275-354.

[4] Aussi R. Eglin, le premier éditeur de la *Summa*, dit-il : « Elle ne s'éloigne pas beaucoup du péripatétisme. »

[5] I, p. 207, 279.

n'avoir pas bien entendu Amaury de Chartres et David de Dinant. Ces panthéistes, pour ainsi dire, égarés dans le moyen-âge, avaient enseigné que tout est Dieu et que Dieu est tout; que les idées créent et sont créées; que Dieu est non-seulement l'origine, mais la fin de toutes choses; que les individus sortent de son sein et y retournent; qu'enfin Dieu est l'essence, la substance de l'univers. Bruno plaide leur cause et interprète leurs doctrines, de manière à les rendre moins odieuses à l'Eglise, qui les avait condamnées.

Il n'est pas nécessaire de redire avec quelle chaleur il prône le savoir de ce Raymond Lulle, qui perdait chaque jour de son prestige. Non qu'il nie ce que le langage du Majorquain a d'inculte et de monotone, mais il prétend avoir découvert dans ce limon des grains d'or pur,[1] des pensées et des directions préférables aux plus ingénieux syllogismes des scolastiques, comme aux fleurs et à tout l'atticisme des humanistes.[2]

Il est également incontestable que Bruno devait beaucoup au poète philosophe qui n'avait pas même daigné nommer Lulle, Dante Alighieri. Non-seulement la *Divine comédie*, mais les écrits par lesquels le Florentin avait préludé à ce chef-d'œuvre national, furent gravés de bonne heure dans la mémoire du Nolain.[3]

Le XV^e siècle offrait à Bruno de nouveaux maîtres,

[1] Ce que Leibnitz disait de la philosophie scolastique, Bruno l'avait pensé du lullisme : « *De limosa terra probatum aurum* » (p. 636). « *Omnem pulchritudinem et affabrilitatem, soli bonitatis ipsius negotii intentus, contempsisse videtur Lullius* » (p. 695).

[2] P. 634.

[3] Le doute est impossible sur ce sujet, pour ceux qui ont étudié à la fois les œuvres de Bruno et le remarquable ouvrage de M. Ozanam, *Dante*. etc. 1845 (éd. II).

dont les uns lui recommandaient, avec une ferveur extraordinaire, Pythagore et Platon, les autres le docteur *Illuminé*. Il est plus que probable, en effet, qu'il étudiait le platonisme dans les livres de Marsile-Ficin, dans ces traductions admirables qui n'ont pas encore été surpassées. Les Pic de la Mirandole et le cardinal Cusa ne sont pas séparés, dans sa reconnaissance, du président de l'Académie de Florence. L'autorité du cardinal sert même d'excuse à son penchant pour le *Grand Art*.[1] C'est pour le même motif que Bruno fait tant de cas de Lefèvre d'Etaples. Le disciple de Lefèvre, Charles Bouillus, dont les écrits lui avaient été d'un grand secours, lui est encore plus cher, comme pythagoricien et comme lulliste. Malgré son aversion contre les « cicéroniens, » Bruno s'incline devant Erasme, peut-être en souvenir des éloges que le « prince des humanistes » avait accordés à Platon.[2] Serait-ce là aussi la raison pour laquelle Bruno ménage soigneusement Mélanchton, le restaurateur du péripatétisme en Allemagne?[3] Paracelse, on l'a déjà vu, est celui des novateurs germaniques qu'il prise le plus.[4]

On voit donc que la « philosophie nolaine » se compose d'éléments historiques très-variés, et que ce n'est pas seulement en parlant d'Iamblique, que Bruno pouvait dire : Voici ce que je me souviens d'y avoir lu.[5] On voit que, suivant l'exemple de Proclus, il se regardait comme le successeur, ὁ διάδοχος, des sages de l'an-

[1] P. 627.
[2] Voy. Erasmi, *Opp*. 1540. IV, p. 119.
[3] Voy. Melancht., *Oratt*. II, p. 347, sqq.
[4] P. 570, 627. *Opp. ital*. I, p. 249.
[5] « *Mi ricordo aver letto in Iamblico*, » II, 326.

tiquité. Ce n'est pas à tort qu'il surnommait sa doctrine tour à tour « ancienne ou nouvelle, ressuscitée ou d'invention récente. »[1] Le philosophe moderne, à son avis, est un artiste qui prend les matériaux de son ouvrage, tantôt à l'école de la nature,[2] tantôt dans les leçons de la sagesse antique. Le philosophe, oit être sans cesse à la recherche, non-seulement de toutes les bonnes doctrines, mais de la meilleure.[3] Or, la meilleure est celle qui réunit ce qu'il y a de durable et de vrai, ce qu'il y a de substantiel dans toutes les existences et dans toutes les conceptions; c'est celle qui embrasse et concilie tous les développements de l'être et tous les fragments de la science.

C'est en vertu de ce principe que Bruno s'applique à recueillir toutes les fleurs de la pensée humaine dans une même corbeille, dans une même couronne; c'est en vue de ce but qu'il s'attache à allier Héraclite et Parménide,[4] Pythagore et Démocrite,[5] Platon, Empédocle et Epicure,[6] Epicure et Zénon,[7] les théosophes de l'Orient et les prêtres du moyen-âge, mais surtout Platon et Aristote. Le fondateur de l'Académie et celui du Lycée ne se sont-ils pas rencontrés au terme de la carrière?[8] L'un et l'autre font consister le suprême bon-

[1] *Philosophia resurgens vel exsurgens, antiqua vel nova.*

[2] « *Naturæ scholam ante oculos habentes.* » — « *Novit quidam et docuit antiquitas,* » p. 304.

[3] « *Le buone filosofie et la migliore,* » I, p. 258, sq. Cf. I, p. 233, 236.

[4] I, p. 285. II, 12.

[5] P. 45, 510, 564. Ptolémée et Copernic se tiennent par une foule d'intermédiaires. I, p. 127, 132, 154.

[6] « *Sive dicamus unum intellectum in omnibus, sive unam mentem, sive unum sensum, cum Platone, vel cum Empedocle, vel cum Epicuro,* » p. 505.

[7] II, p. 366, sq.

[8] I, 252. II, 336. Ajoutons, pour faire remarquer l'indépendance de son

heur de l'homme dans la perfection du savoir spéculatif, dans l'union avec l'esprit divin, avec l'éternelle et infinie substance des choses; l'un et l'autre placent la beauté de la science [1] dans l'harmonie de toutes les puissances de notre être. Cette harmonie, écho de la plénitude qui n'appartient qu'à l'intelligence souveraine, constitue la vie heureuse, *beatam vitam.* [2] La véritable fin de la philosophie, ce n'est pas, en effet, de connaître, c'est de vivre et d'aimer, de vivre de la vie divine et d'aimer le bien. Les systèmes qui mènent à ce but sont bons, les systèmes qui n'y conduisent pas sont mauvais. [3] La vérité est le partage de ceux qui non-seulement connaissent l'être, mais qui savent être, ce mot pris dans son acception la plus large et la plus élevée, celle qu'on y attache quand on l'applique à l'être des êtres.

éclectisme, que Bruno sait combattre Platon et Aristote en même temps (par ex., p. 561).

[1] « *Venustas,* » p. 532, 599.

[2] P. 595.

[3] « *Da' frutti,* » I, p. 134.

## B. *Tableau des Etres.*

### I

L'objet de la science, c'est l'être, c'est tout ce qui participe de l'être, ce sont les êtres.[1]

Le caractère d'un être, c'est d'être, c'est-à-dire de former une personne ou une chose, une existence ou quelque chose, de constituer une unité, une vérité, une réalité, un bien.[2]

L'être absolu subsiste par lui-même, et tout ce qui existe hors de lui n'existe proprement que par lui.

L'être absolu n'existe pas seulement au sein d'une entière indépendance; il est si essentiellement actif, qu'il ne peut cesser d'agir sans cesser d'exister : la force, la causalité est le fond de son essence. C'est parce qu'il est à la fois substance et cause de tout être, qu'on doit accorder le titre d'être et de substance à tout ce qui existe individuellement et pour soi, sans exister par soi, à tout ce qui agit en vertu d'une activité propre, à tout ce qui participe, enfin, à un degré quelconque, de l'énergie de la cause primitive, de la durée de la substance des substances.[3]

[1] L'écrit qui nous sert de base pour ce résumé, est celui dont nous avons fait à dessein l'analyse la plus détaillée, les dialogues *de la Causa*. C'est là que Bruno expose avec le plus de franchise et de précision ses idées sur l'univers.

[2] « *Ens — res, aliquid, unum, verum, bonum,* » p. 418, sqq.

[3] P. 187, sq. *Opp. ital.*, II, p. 157, sq. *Monas, Usia, Hypostasis* (p. 50, sq.).

Entre l'être suprême et les êtres inférieurs, c'est-à-dire ceux qui dépendent de l'être suprême, il y a cette différence principale que l'un, absolument simple, n'a point de parties, mais forme un tout identique à la fois et universel, tandis que les autres ont des parties et constituent des totalités distinctes du grand tout, des individualités finies et circonscrites à des limites plus ou moins étroites.

Le premier être seul n'a ni principe ni cause, tandis qu'il est l'unique cause et l'unique principe de tous les êtres, leur cause absolument spontanée, leur principe éternellement agissant.[1]

L'être suprême est la substance de l'univers, l'essence pure de toute vie et de toute réalité, la source de l'essence, la force des forces, la vertu des vertus. C'est pourquoi il est plus intimement uni, plus nécessaire à chaque objet, que ne le sauraient être ni la forme, ni la matière, ni la nature de cet objet. Si la nature est la base de tout être, la divinité est le fondement le plus secret, le plus profond de la nature de chaque individu.[2]

Dieu étant la cause des causes et le principe souverain de toute existence, peut être tout; étant parfait, il est tout. En lui, l'existence et la puissance, la puissance et la réalité, la réalité et l'activité sont inséparablement liées, ou plutôt ne se conçoivent point séparément; et c'est là un autre trait, qui le distingue des êtres dont il est l'origine.[3]

[1] « Dieu ne peut souffrir la polyarchie, *impaziente di poliarchia*, » I, p. 286.

[2] P. 473. « *Profundius naturæ uniuscujusque fundamentum est Deus.* » Cf. *Opp. ital.*, I, p. 130.

[3] « *Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur operandi modus* » (*de Max.* I).

Dieu n'est pas uniquement la cause extérieure des êtres, la force qui les a tirés du néant; il en est le principe intérieur, la force qui les maintient en vie. En tant que principe, il reste inhérent aux actes qu'il opère, aux effets qu'il produit, c'est-à-dire à tous les êtres. Il ne cesse de remplir et de pénétrer tout ce qui existe de l'efficacité et de la consistance de son esprit.

Grâce à sa toute-présence et à son activité sans bornes, l'existence et le mouvement de tous les êtres ne constituent qu'une vie unique, une immense et inépuisable réalité.

L'être suprême, puisqu'il est tout ce qu'il peut être, puisqu'il contient dans son essence la raison et la racine de tous les êtres, doit être appelé l'être unique.

Cause des causes, cause causante, l'être suprême est à la fois la cause formelle, la cause matérielle, la cause efficiente et la cause finale de tout ce qui est, de la création tout entière : il est la nature de la nature.[1]

Etant nécessairement cause universelle et toujours agissante, l'être suprême est la raison universelle, c'est-à-dire l'intelligence qui conçoit tout et produit tout, la condition dernière et l'explication définitive de toute existence. Etant la forme universelle, la forme qui détermine et différencie tout ce que le monde comprend, l'être suprême est l'âme du monde, l'esprit de l'univers.

En tant qu'intelligence universelle, en tant qu'âme du monde, l'être suprême peut se représenter comme

[1] « *Natura naturans.* » « *Deus in rebus, in creaturis expressus,* » — « *in natura ex vi mentis ordinatricis,* » p. 47.

un artiste intérieur qui, loin d'abandonner son ouvrage un seul instant, en habite jusqu'aux replis les plus cachés. Il se plaît à créer tout en toutes choses, à former et à façonner la matière, ce qui est palpable comme ce qui est intelligible; et néanmoins il rentre toujours en lui-même, ou plutôt il ne sort jamais de lui-même.

L'infinité de Dieu, son action continuelle dans chaque particule de la création,[1] aussi bien que dans l'immensité du monde, sa toute-présence et son immuable mobilité, voilà peut-être le plus mystérieux caractère de son essence. Etre en tout et non au-dessus ou au dehors de tout, tel est son privilége exclusif. Il est impossible que l'essence soit au-dessus ou au dehors de l'être, que la nature soit supérieure ou extérieure aux choses naturelles, que la bonté et l'unité soient étrangères à ce qui est bon et un. Or, l'être des êtres constitue évidemment l'essence, la nature, la bonté, l'unité des êtres.[2]

La présence et l'influence de Dieu dans son vaste empire sont attestées, en effet, par la beauté et la perfection du monde; perfection qui consiste en ce que, dans les diverses régions de la sphère matérielle, toutes les formes possibles arrivent à l'existence réelle et remplissent leur réelle destination.

Cependant, de ce que l'être suprême, en déployant de mille manières son unité, engendre la multitude innombrable des êtres, il ne s'ensuit point qu'il ne

[1] « *Divina essentia est infinita,* » *de Max.*, I, p. 11 « *Hæc mens subjectis insita rebus numeris omnia secundum gradus conflat,*» ibid., p. 251. « *Oceano.* — *Anfitrite,* II, p. 310.

[2] « Dieu est l'UBIQUITÉ même, » II, p. 111; allusion aux disputes contemporaines sur la transsubstantiation et la consubstantiation.

demeure pas en lui-même un et absolument simple. C'est parce qu'il est indivisible et constamment identique à lui-même, qu'il parcourt et qu'il traverse tous les êtres; c'est parce qu'il ne cesse d'être lui-même, qu'il les vivifie et qu'il les soutient avec tant de puissance et avec un ordre si sublime et si incompréhensible.

C'est parce qu'il est tout ensemble un, immense et infini, que l'être suprême est immobile.[1] Il ne saurait changer de lieu, parce que hors de lui il n'y a point d'espace. Il n'est pas engendré, il ne saurait donc périr. Il n'est susceptible ni d'accroissement, ni de décroissement, ni d'augmentation, ni de diminution, parce qu'il est le principe, et de toute intensité, et de toute étendue. Il n'est sujet à aucun changement ni extérieur, ni intérieur, parce qu'il est à la fois et en même temps tout ce qu'il peut devenir, tout ce qui peut être en général. Il n'est point telle chose ou telle autre, tantôt ceci, tantôt cela; il exclut toute diversité et toute différence, soit formelle, soit matérielle, soit spirituelle, soit corporelle. Il atteint et concilie toutes les oppositions et toutes les combinaisons, tant réelles qu'idéales, parce qu'il est l'harmonie parfaite, le fondement de l'alliance de l'un et du tout, l'auteur de cette unité ineffable sur laquelle repose la totalité des choses.

L'être unique est incomparable, il ne peut donc être mesuré, ni servir de mesure. Il n'est ni plus grand ni plus petit que lui-même, il ne peut pas se saisir ou s'embrasser. Il n'est pas lui-même tour à tour et autrui, il est toujours

[1] « *Tribuitur illi quies, quia est ipsa æternitas, et substantia in qua et per quam omnia sunt et manent.* » *de Min.*, I, 5. Cf. p. 768.

lui-même, un seul et même soi. Aussi n'a-t-il pas telle existence et telle autre existence, telles parties et telles autres parties; type primitif de la simplicité, il ne saurait subir les conditions des êtres composés. Quiconque voudrait admettre dans l'être infini des parties ou des membres, serait obligé de déclarer chaque membre, chaque partie à son tour infinie : ainsi, chaque partie serait égale au tout.

L'unité primitive de l'être infini est une unité indivisible, une monade où l'extrême grandeur se fond dans l'extrême petitesse, l'extrême simplicité dans l'extrême multiplicité, la sublimité la plus lumineuse dans la profondeur la plus obscure. Elle embrasse, réunit et possède tous les degrés de force, toutes les mesures de grandeur, tous les nombres et toutes les figures.

L'identité de l'être suprême[1] est le principe conciliateur de toutes les antithèses, parce qu'elle est la base de toutes les compositions, le germe de toutes les existences, et comme la sève et le sang de toutes les productions de la nature. Absolument pure, absolument indécomposable et irréductible, entièrement exempte de toute conformation, de toute configuration particulière, cette identité est la trame de tout ce qui a figure et forme, de tout ce qui est mêlé et organisé.

L'incomparable simplicité de l'être divin est supérieure, bien que nécessaire, à tout ce qui se nomme individu, espèce ou genre; elle est l'origine et la fin, la source et le centre des individus, des espèces et des genres. Elle

[1] « *L'essentia simplicissima, universalissima, infinita.* » — « *Concordantia, quæ est universalissimum principium,* » p. 661.

est le point, l'atome, la force minime, tout enfin à quoi se réduit la nature, soit particulière, soit collective. Monade des monades, elle est la condition et la raison des choses, c'est-à-dire l'être qui communique aux choses l'élément de l'identité et de l'unité, le principe vital. Ce qui n'a pas reçu un rayon de la simplicité divine n'existe pas, mais demeure plongé dans le néant. Hors de Dieu, hors de l'être, il n'est rien.

L'unité, l'identité, la simplicité de l'être suprême se confondent avec sa vérité et sa bonté.[1] Sa vérité est telle que, si elle n'existait pas, rien ne serait vrai. Plus un être tient de l'être infini, plus il a de vérité; plus un être en est éloigné, moins il est vrai. Il en est de même de sa bonté, tant morale que naturelle. Tout ce que la nature contient de bon vient de Dieu.[2] Tout ce qui est bien, moralement et spirituellement, a été inspiré ou établi par Dieu. Dieu est le législateur de l'ordre physique et de l'ordre moral, parce qu'il est le générateur de tous les principes qui règlent la force et l'intelligence, le créateur et l'ordonnateur de tous les éléments et de tous les rapports qui constituent l'univers. En vertu de sa vérité et de sa bonté, Dieu est plus que l'artiste du monde, il en est le juge et le bienfaiteur.

Grâce à sa vérité et à sa bonté, l'être infini est l'être souverainement parfait. Les modèles de la perfection accomplie résident nécessairement en lui, et dans ses œuvres reluisent les traces de cette même perfection.

[1] « *In eo idem est esse, posse, egere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas, et quicquid de eo vere dici potest, quia est ipse* VERITAS » (*de Max.*, I).
[2] « *Ottimo efficiente*, II, p. 12. sq.

Sa sagesse et sa science ne sont pas moindres. Non-seulement il voit tout, mais c'est lui qui fait tout voir.[1] Il n'est pas seulement semblable à un œil auquel rien ne saurait échapper, il est la lumière qui éclaire tous les yeux et tous les objets. Celui qui connaît et ce qui est connu, n'existent qu'autant que Dieu les a connus et les fait connaître. Toute clarté, toute évidence émane de Dieu. Les sens, la conscience, la réflexion, la raison, toutes les gradations de l'intelligence, toutes les directions du savoir, toutes les œuvres de l'esprit et de la sagesse, tout a besoin de cette lumière divine qui, en elle-même inaccessible, ne cesse pourtant de rayonner de toutes parts. C'est parce que toute perception, toute connaissance, soit sensible, soit intelligible, a la divinité pour première source, pour principal organe, que l'homme doit se fier à l'évidence. Dieu ne trompe point et ne saurait être trompé. Dieu ne peut tromper, parce qu'il ne peut le vouloir, parce que sa volonté est parfaite comme sa science.[2]

La volonté de Dieu, sa providence, inséparable de sa prescience, conduit et dirige tout vers la meilleure fin possible. La volonté de l'être qui peut tout et qui sait tout, triomphe de tout ce qui n'est pas elle.[3] Nul

[1] « *Divina sapientia, quæ attingit omnia, et est in omnibus, dicta est mobilissima omnium, quia ubique manet, et immobilissima, quia occissime attingit a fine usque ad finem, et disponit omnia inter suos ubique terminos : tribuitur illi motus, quia est vegetatio et vita cujus virtute omnia moventur* » (*de Min.* I, 5). L'être des êtres, c'est Sophie, la Sagesse (I, p. 283).

[2] « *Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest, neque per se ipsam, neque per aliud* » (*de Max.* I).

[3] « *In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inæqualitas : voluntas non est contraria et inæqualis potentiæ,* » ibid.

désordre ne saurait prévaloir contre elle, parce que le désordre est impuissant contre qui est l'ordre même, contre la rectitude, la régularité et la justice mêmes.

Un des effets de cette volonté, c'est que Dieu, d'abord uniquement connu de lui-même, d'abord enfermé dans son essence insondable et dans sa nature absolument immatérielle, a daigné se révéler et se communiquer aux êtres qu'il a créés. Si le monde existe et s'il connaît son auteur, son père, son maître, c'est que Dieu l'a voulu.

Un autre effet de cette volonté, c'est la beauté du monde. Dieu est l'origine de l'harmonie, comme il est celle de la multitude et de la multiplicité. Il a voulu nous attirer à lui par le spectacle de cette éclatante variété d'apparences et d'événements, si riche et si ornée, et si visiblement fondée sur une étonnante unité d'organisation. La vue de sa majesté, que l'aspect des vicissitudes de la création fait mieux ressortir, nous invite à la contemplation de ses œuvres.

Par la perfection de son essence, la volonté de Dieu est à la fois nécessité et liberté absolue.[1] La nécessité n'est pas nécessité pour celui qui est la nécessité même. D'ailleurs, point de nécessité au-dessus de la nécessité, comme nulle liberté au-dessus de la liberté. En Dieu, la liberté constitue la nécessité, et la nécessité abolit la liberté. Ce que la substance immuable veut, elle le veut constamment, elle le veut donc avec nécessité. Parce que Dieu veut lui-même, par lui-même, et non par suite d'une injonction étrangère, il veut libre-

[1] P. 190.

ment. Chez lui, enfin, la liberté ne diffère point de la nécessité, ni la volonté de la sagesse ou du savoir : tout en lui constitue une éternelle identité.

Ainsi l'essence de Dieu comprend tout, sans pouvoir être comprise. Elle implique toute durée et tout espace, sans pouvoir être mesurée par le temps ni par l'étendue. Elle est la fin et le terme de tout, elle est à la base et au sommet de l'échelle des êtres, sans pouvoir se définir ou se déterminer. Elle est la source et le comble de toutes les perfections, elle ne peut donc être conçue dans sa plénitude par les êtres qui, lui étant inférieurs, sont imparfaits.[1] Dieu ne peut donc être nommé, ou bien il doit recevoir tous les noms, tous ceux qui expriment la grandeur suprême et l'éminence. Le terme qui lui convient le mieux, c'est le terme d'Etre des êtres. Dieu est celui qui est, ou ce qui est, *qui est vel quod est.*[2]

Quoiqu'il semble impossible de se représenter la nature séparée de Dieu,[3] on peut cependant concevoir Dieu séparé de la nature.

L'être infini est, à la vérité, le centre essentiel et substantiel de l'univers, le point de départ et d'appui de tout ce qui existe ; mais il n'en est pas moins, dans son

[1] « *Id ostenditur in Deo, qui idem dicitur ubique et nusquam, infra omnia fundans, super omnia gubernans, intra omnia non inclusus, extra omnia non exclusus, omnia per excellentiam et comprehensionem, nihil per definitionem, principium omnia promens, finis omnia terminans : medium nectens et discriminans omnia, centrum ubique, intimum intimorum, extremum nusquam, qui metitur et concludit omnia, immensus et inexæquabilis ipse, in quo sunt omnia, et qui in nullo neque in se ipso, quia individuus et simplicitas ipsa, sed est ipse* » (*de Min.*, l. I, c. 5).

[2] P. 483.

[3] « *Deus cum omnibus cointelligitur,* » p. 730.

essence, au-dessus de la substance et de l'essence de toutes choses.[1]

Autre chose est la substance et la matière des êtres; autre chose est l'être qui produit et gouverne tous les êtres.[2]

Dieu dicte et ordonne, la nature exécute et accomplit, la raison contemple et discourt.[3]

Dieu est la lumière primitive qui se répand sur toutes les substances, comme la lumière des accidents émane de celle des substances.[4]

Dieu est l'intelligence des intelligences, celle qui les crée et les domine toutes. La nature, c'est l'intelligence inhérente à l'univers. L'esprit humain est une intelligence faite pour tout connaître. C'est par la nature que Dieu se révèle à l'esprit humain, l'attire à lui, et influe sur lui.[5]

Dieu est le soleil des intelligences. L'esprit humain ressemble à la lumière qui rayonne du foyer solaire. L'âme du monde est semblable à la splendeur qui environne l'astre du jour, à la chaleur dont il embrase les régions qu'il pénètre.[6]

[1] « *Superessentialis, supersubstantialis* » (p. 497, 589, 594).

[2] « *Alterum intelligimus, quod rerum substantia atque materia, alterumque, quod omnium sit efficiens, director et ordinator,* » p. 43. « *Solus Deus est immaterialis et simplex,* » p. 429, 566.

[3] « *Deus dictat et ordinat, natura exequitur atque facit, ratio contemplatur et discurrit* » (*de Min.*, l. I, c. 1).

[4] P. 300-302.

[5] « *Mens super omnia Deus est, mens insita omnibus natura, mens omnia pervadens ratio...* » « *... Influit Deus per naturam in rationem. Ratio attollitur per naturam in Deum* » (*de Min.*, l. I, c. 1). « *Mens ipsissima omnium mensura,* » p. 596, sq.

[6] P. 478, 487, 495.

En résumé, l'être suprême a toutes les qualités concevables sous la raison de l'infinité et dans une mesure illimitée. Il possède des attributs qui ne conviennent qu'à lui, tels que l'identité et la simplicité absolue, la vérité et la bonté parfaite.[1] Il a des perfections qui se rapportent aux autres êtres et supposent des relations constantes avec l'œuvre de ses mains; de ce nombre sont la sagesse et la justice. Il est l'essence de la vie physique à la fois et de la vie morale, parce qu'il est la force primitive et la volonté souveraine. Il est tout ensemble la substance et la cause de l'univers. Il est le principe unique de tout ce qui est possible et réel, parce que toute puissance et toute existence ont en lui leur racine et leur faîte. L'être suprême est tout, puisqu'il a tout fait. Voilà pourquoi les attributs que la science humaine discerne dans sa nature indéfinissable, doivent se confondre dans une unité sans pareille, semblables aux dimensions de la sphère, qui ne sont pas susceptibles d'être distinguées les unes des autres.[2] L'unité pure est le caractère fondamental de celui qui est, par qui et en qui tout est, et dont les productions doivent offrir de même l'image de l'unité, parce qu'il est impossible que l'effet ne participe point de la constitution et des desseins de la cause.

[1] P. 488.
[2] P. 647, 651.

## II

L'être suprême est à la fois cause et principe de tous les êtres. En tant que cause, il est en dehors des êtres, comme l'instrument et le moyen sont extérieurs à l'ouvrage et au but. En tant que principe, il est inhérent aux êtres, qui ne subsistent que par sa présence continuelle, par son *immanence*.

L'être suprême est donc un être distinct de l'univers, et en même temps il y est indissolublement uni. La nature est donc tout ensemble la fille unique de Dieu, et la reine, la mère, la nourrice, l'institutrice du monde,[1] c'est-à-dire une divinité visible et palpable. Si Dieu est la pensée de la pensée, l'âme des âmes, la nature de la nature,[2] la nature est Dieu incarné dans le monde sensible. Si la nature est un instrument de la divine providence, elle est aussi une puissance vivante, pleine d'une sagesse instinctive; si elle est simple ministre de la volonté souveraine, elle est aussi un artiste sublime, une

[1] « *Natura naturans,—natura naturata*, » I, p. 130, 191, 266. « L'*unigenita*, » I, p. 261. Cf. KEPLER, *Harm. mundi*, l. IV, p. 119 : « *Coæterna, Deus ipse* (*quid enim in Deo, quod non sit ipse Deus?*). » Les termes dans lesquels Bruno parle de la nature, rappellent tour à tour les définitions de Scot Erigène (*de Divisione naturæ*), et la célèbre Invocation de la Nature par Alain de l'Isle :

« O Dei proles, genitrixque rerum, etc. »

(*De Planctu naturæ, Opp.*, p. 293). Quelquefois cette mère des choses et de la science est appelée une marâtre, *la nostra madrigna :* elle produit des venins et des poisons (II, 300). Mais c'est en plaisantant que Bruno s'exprime ainsi, comme Villon avait fait en léguant son corps *à notre grand'mère, la terre*. Partout ailleurs il est de l'avis de Charron, suivant lequel ce serait « *injurier Nature* » (*Sagesse*, I, c. 8).

[2] II, p. 229. Voy. P. II, p. 103, 224.

ouvrière[1] qui aspire en tout à la perfection et ne cesse d'obéir à des lois excellentes. La nature est une immensité mesurable et comptable, tandis que l'intelligence divine est l'infini qui mesure et compte; et cependant la nature aussi est une intelligence, pour ainsi dire, infuse dans les objets.[2] C'est l'esprit divin qui, dans son essence vivante, possède et crée chaque être et l'univers entier; c'est lui qui éclaire tout ce qu'il y a d'intelligent, jusque dans les dernières profondeurs de la matière. Le monde n'est qu'une image, un simulacre, une copie de cet esprit incompréhensible; mais c'est une copie animée, une ombre inséparable de la réalité : entre le monde et l'esprit divin il y a une intime connexion, une sorte d'unité et d'identité.[3] L'univers, sans être Dieu même, est le produit interne et externe de la pensée et de la volonté divine; il existe dans le sein de la divinité, il cesserait d'exister s'il en était arraché. L'univers, quoique fini parce qu'il est sensible, est infini parce qu'il participe de l'être infini. L'univers est une sphère dont le centre est partout, dont la circonférence n'est nulle part : [4] Dieu est ce centre et cette circonférence.

L'être suprême étant le maître de l'univers, l'univers, palais de cet être, forme une immense unité,

[1] Un agriculteur (p. 526) ; un peintre, un sculpteur, un Zeuxis, un Phidias (p. 529, sq.).

[2] *De Min.*, l. I, c. 1. — *Opp. lat.*, p. 565 : « *Infusa in rebus.* » « *Opus naturæ esse opus intelligentiæ*, » p. 585.

[3] P. 566. « *Mens autem divina, in sua essentia viva possidet et invenit universa*, etc. » « *Connexio, unio, et* FORTE *unitas et identitas*, » p. 565.

[4] Cette belle expression, que Bruno affectionne tant et qui a été popularisée par Pascal, a été, dit-on, inventée par les pythagoriciens, par Timée de Locres ou par Empédocle, et introduite par Gerson dans la philosophie chrétienne. Voy. P. I. p. 235.

ou plutôt un être colossal, un individu incommensurable, un animal aux proportions les plus vastes. La création, dont le modèle repose dans le monde pur de l'intelligence absolue, constitue une créature vivante, un corps organique et en quelque sorte harmonique.[1]

Cet animal immense engendre, nourrit, porte et dévore une multitude infinie d'animaux moins considérables, mais dont chacun forme aussi un individu, un tout distinct. La série de ces êtres est indéfinie, comme leurs formes et leurs dimensions ; mais quelle qu'en soit la grandeur, ils ont tous individuellement pour propriété et pour destination, de participer de l'être infini qui les soutient, et de concourir à l'unité de l'univers. L'unité du monde est le développement de l'unité de Dieu, et si le monde se trouve être infini, c'est parce que Dieu l'est de toute nécessité.[2]

Aussi l'univers s'offre-t-il sous une double face, tantôt comme l'image d'une essence absolument simple et immuable, tantôt comme le type de la variabilité et de la multiplicité.[3]

Sous le premier aspect, la nature[4] apparaît moins

[1] On sait que Bruno partageait cette doctrine avec les napolitains Télésio, Vanini et Campanella, et que le P. Rapin la taxait de vision. Voy. *Réflexions sur la phys.*, c. VIII.

[2] II, p. 154.

[3] Circé, Protée, II, p. 309.

[4] Bruno personnifie souvent la nature, comme l'avait déjà fait le maître de Dante, Brunetto Latini, dans le *Tesoretto*. Mais il la revêt aussi, plus d'une fois, des mille formes sous lesquelles le poète indien fait apparaître Crichna devant Ardjoun; et alors elle n'est plus une simple faculté de Dieu, mais un tout monstrueux, où s'abîme Dieu lui-même aussi bien que le monde. Les philosophes de la Renaissance ont tous, plus ou moins, fait naufrage contre cet écueil. Un généreux enthousiasme pour la nature ne leur a pas toujours permis de discerner la vie universelle, l'inépuisable fécondité de la nature, d'avec la création volontaire et primordiale. La nature leur paraît tour à tour l'ensemble des

comme l'ensemble des êtres, que comme leur substance commune et leur commune cause, comme la base de leur constitution, comme le centre de leurs éléments, comme la condition de leur développement, comme la source de leurs lois.

Bien que la nature présente le spectacle d'un changement continuel, et qu'elle n'offre qu'un reflet de son principe, c'est-à-dire de l'unité primitive; bien qu'en elle tout soit séparé, complexe, mixte, multiple, successif, comme dans son principe tout est un, simple, pur, simultané, inséparable : cependant le fond de tous ses changements, la matière de toutes ses combinaisons est identique et persistante; car cette matière, c'est l'être. Or, l'être n'est rien de déterminé; il n'a ni

objets réels ou l'être créateur et conservateur même, la réalité concrète ou la vérité idéale, une chose ou une personne, pour ainsi dire. Voilà pourquoi Bruno l'appelle tantôt une divinité, tantôt le vivant miroir de Dieu; tantôt le meilleur guide de l'homme, tantôt son humble servante (I, 186. *Lat.*, p. 588). Vanini s'intitule le secrétaire de la nature, titre que le sceptique Glanvill donne plus tard, et à meilleur droit, à Descartes, *the great secretary of nature*. Paracelse et Bacon représentent la nature dictant et écrivant alternativement, auteur et ouvrage à la fois. Campanella, à l'exemple de Bruno, la nomme l'art de Dieu,

« L'arte divina negli enti rinchiusa. »
(*Poesie*, p. 60).

ou bien, un manuscrit autographe, *codex primarius*, *originalis et autographus*. C'est un livre infaillible que la nature, dit Galilée après Bruno (*Opp. lat.*, p. 49. *Opp. Galil.*, t. II, p. 285, éd. 1718). Un des élèves de ce Montaigne, aux yeux de qui tout est si *ondoyant*, Shakespeare, d'accord avec tous ces philosophes, invoque la nature comme une maîtresse souveraine :

« Nature, sovereign mistress. »
(*Sonnet*, 126)

Le bonheur d'être échappé des liens poudreux de l'École, et de méditer sans gêne le livre du monde vivant, texte d'une révélation toujours neuve et profonde, ce bonheur sur lequel nous semblons blasés, explique suffisamment le désordre qui règne dans ce culte de la nature.

forme ni dimension, parce qu'il peut recevoir toutes les formes et admettre toutes les dimensions.

En apparence aussi, l'être de la nature est soumis à l'empire de plusieurs forces, de plusieurs causes; en réalité, il ne subit qu'une seule influence, uue seule loi. En apparence, il produit deux sortes de substances; en réalité, il ne constitue qu'une substance unique.

Les causes qu'on distingue ordinairement sont, les unes efficientes, les autres formelles; d'autres encore sont finales. La cause efficiente est en quelque sorte extérieure, la cause finale est idéale,[1] la cause formelle est interne. Or, pour que la nature soit vivante comme elle l'est, ne faut-il pas que les causes efficiente et idéale s'accordent et se confondent avec la cause intérieure?[2] La cause intérieure n'est-elle donc pas le dernier ressort du développement des choses? Oui, il n'y a qu'une seule cause véritable pour les opérations de la nature; et cette cause, étant intrinsèque, ne saurait différer du principe de la nature, de l'âme du monde. La cause intime du monde, l'âme du monde, voilà le moteur et l'ouvrier de l'univers, voilà l'artiste secret et impérissable de la création.

Les deux genres de substances, qu'on a coutume d'opposer l'un à l'autre, la forme et la matière, reposent de même sur une substance plus profonde, qui est la matière à la fois de la forme et de la matière, des esprits et des corps.[3] La forme, à la vérité, c'est

[1] « *Finis perfectionis seu causalitatis,* » p. 660.

[2] Leibnitz résout de même « la force directive et la force respective dans la force absolue. »

[3] P. 402, sq., 644, sq., 659, 667, 673-76. Bruno distingue la forme première et

ce qui agit; la matière est ce qui subit l'action. Mais ce qui subit l'action est doué de capacité et de facultés nombreuses, aussi bien que ce qui agit. Ce qui est passif a la puissance de recevoir et d'être fait, comme ce qui est actif a le pouvoir de donner et de faire : des deux côtés, il y a puissance et pouvoir. Au fond d'un être soit passif soit actif, se trouve l'être, c'est-à-dire un sujet commun à l'un et à l'autre, un sujet dans lequel et par lequel la nature se développe en tous sens, et se produit en produisant toutes choses. Grâce à ce sujet, à ce *substratum,* l'activité n'est pas l'opposé de la passivité, ni la spontanéité le contraire de la réceptivité, ni l'art l'antithèse de la nature. L'art ou la forme,[1] d'une part, la nature ou la matière, de l'autre, sont deux modes de la même substance, deux manières d'exister d'un même être. Ce qu'on appelle communément la matière, c'est-à-dire la substance de tout ce qui est réel et possible, ne saurait différer de la forme éternelle et suprême, de la forme primitive et nécessaire, source de toutes les formes accidentelles et de toute modification possible. Ces substances, qu'on conçoit séparément et qu'on nomme esprit et corps, ne font qu'un avec le principe qui les anime et les enchaîne

universelle, celle qui donne l'être, d'avec les formes secondaires et particulières, qui sont les développements de la forme primitive, et comme autant de catégories de l'être, rapports naturels ou compositions artificielles (p. 588–594). La forme primitive s'étend et se multiplie indéfiniment (p. 534). Bruno fait aussi une différence entre la forme et la figure : la forme s'étend à toutes les combinaisons matérielles, la figure s'applique seulement à la qualité et à la quantité (p 588).

[1] La forme, principe et but de l'art, se confond avec la fin idéale de la nature, qui est la perfection (p. 554, sq.). Tour à tour ressemblance, proportion, ordre et symétrie, la forme n'est autre chose que la beauté (p. 599).

l'une à l'autre, c'est-à-dire avec l'âme du monde. Une seule et même substance, ainsi qu'une seule et même cause; une seule et même forme, ainsi qu'un seul et même principe. L'intelligence de l'univers, l'âme du monde est tout en toutes choses et fait de tout une unité vivante et infinie.

De là il résulte que les genres, les espèces et les individus, immenses armées d'êtres ou êtres isolés, ne se trouvent pas dans l'univers comme dans une sorte de réceptacle ou de réservoir, mais qu'ils sont liés entre eux et avec l'ensemble qui les comprend, à la manière des membres d'un même organisme. La liaison qui les unit est si étroite, que chaque être individuel constitue moins une substance particulière, qu'il ne représente et n'exprime d'une façon particulière la substance universelle.[1] Ce n'est pas tant un être isolé que nous voyons, que l'être pris isolément. Toutefois l'individu n'est pas, dans tel moment donné, ce que la substance en général peut être ou devenir, en vertu de sa nature universelle. L'individu est ce qu'il peut être dans l'instant où il est. Tout ce qui différencie les genres et les espèces, tout ce qui caractérise les individus, tout ce qui prend naissance et fin, tout ce qui n'apparaît que pour passer, tout ce qui n'existe que pour périr, tout cela constitue, non pas l'être substantiel et absolu, mais les modes et les

[1] « *Ogni cosa è in ogni cosa.* » « Chaque substance exprime l'univers tout entier, mais l'une plus directement que l'autre, » écrivait de Venise, en 1690, Leibnitz à Arnauld (*Opp.*, t. II, P. I, p. 46). « *Ita sequeretur... res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinæ substantiæ permanentis modificationes et phantasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse* » (LEIBNITZ, *Act. erud.* 1698, P. 432).

accidents de cet être. Tout ce qui change s'efforce d'acquérir, non un être nouveau, mais une autre forme d'existence. L'être demeure identiquement le même, les formes de l'existence varient et se succèdent sans cesse. Les phases de la vie se suivent et s'écoulent, l'existence dure et persiste.

Si les êtres ne sont que l'être individualisé, les éléments qui composent les êtres doivent se réduire en définitive à un seul élément.[1] Le caractère distinctif de cet élément universel n'est pas tant d'être indispensable à chaque existence, que d'être indécomposable et inaltérable.[2] On peut l'appeler monade ou atome : monade, quand on le considère relativement au monde intelligible; atome, quand on l'envisage par rapport au monde sensible.[3] Le

[1] Ici encore Bruno est disciple de l'académie de Florence. Marsile-Ficin (in Platon. *Tim*, p. 397, t. II, ed. Paris.; in Plotin. *Enn.* V, v, c. 10, p. 718, t. II) enseigne expressément la simplicité absolue des derniers éléments des choses, *simplicia multa*, *simplicissimum unum*, *aliquid quod non compositum*, etc. Cf. PLOTIN. *Ennead* II, IV, c. 5 et 6.

[2] Bruno considère la division à l'infini comme une erreur radicale (*de Min.* I, c. 6) La division ne saurait aller au delà de l'atome ou de la monade, au delà du *Minimum*, parce que, dit-il, la limite extrême de la dissolution n'est autre chose que le premier commencement de la formation : la fin, c'est l'origine; la semence, c'est le germe (*de Min.* I, c. 8).

[3] L'atome est la monade matérielle, la monade est l'atome spirituel. Atomes, sont les parties premières ou dernières, qu'on rencontre dans la composition et la dissolution physique ou chimique. Monades, sont les unités entièrement contenues dans un tout, et non moins entièrement renfermées dans chaque partie, telles que l'âme, la force vitale, la sensibilité, l'intelligence. Les atomes et le vide d'Epicure ne suffisent pas à Bruno, parce que les molécules organiques ont besoin de quelque chose qui les réunisse et les cimentě, *qua conglutinentur* (*de Min.*, I, c. 2). « *Inde relinquendus Democritus, iisque adjungenda mens divina moderans cuncta* » (*de Max.*, p. 467). « C'était ce qui avait forcé M. Cordemoi à abandonner Descartes, en embrassant la doctrine des atomes de Démocrite, pour trouver une véritable unité, » dit Leibnitz (*Opp*, II, P. I, p. 53), qui remplace les *atomes de matière* par les *atomes de substance*, comme Bruno avait remplacé les *atomi molis* par les *atomi naturæ*. Bruno et Leibnitz comparent la monade au point métaphysique ou mathématique, l'atome au point physique.

terme de monade est préférable, parce qu'il rappelle le principe suprême et permanent de l'univers, la monade des monades.

La monade, foyer de l'activité, principe de la force, source de l'énergie, centre de la vie, essence de l'être, la monade est susceptible d'une foule de degrés et parcourt une longue échelle de perfections. Sans avoir ni étendue, ni figure, ni mouvement, elle est la base de tout ce qui a mouvement, figure et étendue. Elle se multiplie, elle se communique, elle s'associe diversement, selon les diverses sphères de l'existence, semblable au point qui donne naissance à la ligne, à la surface, au corps; plus semblable encore à l'unité qui engendre toutes les grandeurs numériques, et se retrouve dans chaque quantité un certain nombre de fois.[1] Tout être est une monade, a une ou plusieurs monades; tout être est monade à une puissance quelconque. Toute semence renferme un petit monde, et l'univers se cache dans chaque objet.[2] Quoique la monade des monades soit le fondement de toutes les monades,[3] il

[1] La monade, comme l'Un, est la mesure de tout, *mensura*, *mens*. Voy. *Proœm. CLX Thes. adv. huj. temp. mathem.*, membr. I. Voici le tableau *numérique* du monde, suivant Bruno et les pythagoriciens : La monade est le fondement ou l'unité, qui est tout. La dyade est le principe de l'opposition et de la pluralité. La triade ramène l'opposition à l'harmonie totale. La tétrade est le symbole de la perfection extérieure, $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. La pentade figure les sens extérieurs. L'hexade, $2 \times 3$, représente les deux facteurs de la génération. L'heptade, qui n'engendre rien, exprime le repos et la solitude. L'octade est l'image de la justice et de la félicité. L'ennéade a la même destination. La décade comprend et résume tous les nombres simples : $1 + 9 = 10$; $8 + 2 = 10$; $6 + 4 = 10$; $5 + 5 = 10$. La différence entre la monade numérique et la monade réelle est celle-ci : *monas rationaliter in numeris, essentialiter in omnibus*.

[2] P. 582, sq.

[3] « *Unum idemque virtuale principium, una simplexque radix.* » p. 568.

y a hiérarchie entre les monades, comme entre les nombres. Il existe plus d'un intermédiaire entre le minéral et l'homme, entre l'homme et Dieu. Telle monade ne fait qu'être, telle autre vit, telle autre sent, telle autre encore imagine et raisonne, telle autre enfin comprend et voit toutes choses directement.[1] Non-seulement les êtres investis d'un certain degré d'intelligence et reflétant tous à leur façon le monde entier, non-seulement les individus, mais les espèces forment des monades; du moins semble-t-il qu'à chaque espèce correspond un élément absolument simple, un *Minimum*.[2] Nulle espèce de monades ne saurait être corruptible; cependant, les monades des ordres inférieurs, dont l'agrégation constitue les corps, sont accidentelles et passagères auprès des monades des ordres supérieurs. Celles-ci, douées à la fois d'âme, de conscience et de pensée, ont une identité complète, une véritable immortalité. Chez les individus qui possèdent plusieurs monades, c'est la monade supérieure qui gouverne ou doit gouverner les autres; c'est elle qui se construit, en quelque sorte, le corps qu'elle habite. Du reste, malgré ces différences, toutes les monades se tiennent et forment une chaîne continue, dont la monade suprême est le premier et le dernier anneau. Toutes jaillissent continuellement de celle-ci, comme du foyer vital,[3] étincelles divines, célestes semences qui dorment ici, qui végètent là, et

[1] « *Intelligit et mentatur,* » p. 402, sq.

[2] *De Min.*, p. 75.

[3] « *Scintillæ a natura nobis insitæ tenuior illa vis,* » p. 716. — « *Nascuntur,* dit Leibnitz, *per continuas divinitatis fulgurationes* » (t. II, P. I. p. 26; t. V, p. 45.

qui arrivent ailleurs aux plus belles manifestations. Il n'est point d'endroit qui n'en contienne, puisque l'âme du monde, la puissance créatrice est présente partout.[1] L'univers entier n'est que force, vie et action.[2]

Nonobstant la simplicité et l'immutabilité des monades, les existences peuvent se transformer continuellement. Les compositions, les modifications auxquelles la monade sert de fondement ou de centre, sont susceptibles de se changer les unes dans les autres. Tout étant enveloppé dans une métamorphose universelle, l'eau peut devenir terre, la terre feu, le feu air, l'air eau, et ainsi de suite.

Aussi la loi du développement de l'être peut-elle s'énoncer par deux formules, deux expressions de la même pensée : La substance demeure constamment la même; ou bien, Le dehors de la substance varie continuellement. La substance, toujours identique à elle-même, se transforme et circule, pour ainsi dire, dans une infinité d'êtres individuels. En se mouvant avec une vélocité sans pareille, l'univers garde le repos le plus absolu : il ne se meut ainsi que parce qu'il garde un tel repos. Une révolution, une rotation perpétuelle, un cercle qui ne cesse de tourner, la roue toujours mobile de la Fortune, voilà l'image du monde.[3] Transmu-

[1] « *Dæmon magnus, amor, anima mundi.* » — « *Cujus vita vivimus, in cujus Esse sumus* » (*de Min.*, II, c. 8).

[2] « Mentem altam agnosco moderantem cuncta paternam. »
(*De Max.*, p. 467.)

[3] Aristote aussi considère l'univers comme animé d'un mouvement circulaire, comme une sphère immense (*Phys.*, VI, 10; VIII, 8, 9); mais il diffère de Bruno en ce qu'il divise le monde en deux parties, dont l'une forme la circonférence ou le ciel, et l'autre le centre ou la terre.

tation, transmigration, transsubstantiation, telle est la carrière de la nature. Dans la sphère de la connaissance, l'intelligence ne cesse de s'élever de la multitude et de la composition à l'unité et à la fixité, puis de descendre de la simplicité à la multiciplité.[1] Dans la sphère de la réalité extérieure, la matière parcourt une série de phases analogues, de telle sorte que la corruption et la mort ne sont que génération et renaissance. La semence végétale devient successivement herbe, épi, pain, chyle, sang, semence animale, embryon, homme, cadavre, terre, et de nouveau végétation.[2] Dans la sphère des destinées sociales enfin, même spectacle, même loi : tel monarque descend d'esclaves, tel esclave est issu d'une tige royale.[3]

Trois conséquences fondamentales semblent découler de cette loi universelle. La première, c'est que tout, dans le monde réel et phénoménal, porte le caractère de l'individuation et de la distinction. La seconde, c'est que tous les contraires, tous les extrêmes coïncident toujours au sein d'un principe supérieur ou suprême. La troisième, c'est que tout observe un ordre excellent et concourt à produire un monde parfait, le meilleur des mondes possibles.

La distinction, l'individuation, est chose si générale, si absolue, qu'il semble impossible de rencontrer

[1] « *Circolo di ascenso e descenso,* » II, 308. « *Scala per laquale la natura discende a la produzion de le cose, et l'intelletto ascende a la cognizion,* etc. » I, 285, 7. « *Progresso, regresso,* » II, 310. « *Migrat et remigrat.* »

[2] C'est ce que Montaigne appelle « une continuelle bransloire » (*Essays.* l. III, c. 2), et ce que Shakespeare décrit avec une poétique énergie dans *Hamlet*, IV, 3 ; V, 1.

[3] « *Temporum injuria,* » p. 9.

deux objets entièrement semblables, deux êtres qui ne diffèrent point par certains caractères. La nature reste identique à elle-même dans toutes ses productions, *natura eadem in naturalibus*, mais les choses naturelles se distinguent et s'individualisent indéfiniment. Le monde ne contient pas plûs d'êtres parfaitement similaires, que le langage ne possède de synonymes.[1]

Toutefois, bien que tous les objets réels diffèrent entre eux, il n'en est aucun qui ne s'accorde, sous plusieurs rapports, avec tous ceux dont il diffère. Puisque toutes choses suivent un mouvement circulaire, les oppositions sont toujours forcées de revenir à leur primitive unité. L'extrême petitesse doit se changer immédiatement en extrême grandeur, l'extrême faiblesse en force extrême. L'unité, en même temps qu'elle est une, est le contraire d'elle-même. Le tout constitue l'unité, en même temps qu'il en est l'opposé. Chaque contraste forme un ensemble, comme aussi il n'en forme pas. Il en forme un, parce que les deux termes réunis composent l'essence commune à l'un et à l'autre; il n'en forme pas, parce que l'un des termes exclut l'autre ou s'en sépare. L'angle le plus aigu et l'angle le plus obtus équivalent ensemble à deux angles droits. Il n'y a plus de différence perceptible entre la ligne la plus courbe et la ligne la plus droite. Le mouvement le plus rapide se confond avec le repos parfait. Dans la lumière pure et simple, celle qui éclaire le monde intelligible, nulle

[1] *De Min.*, l. II, c. 5. *Opp. lat.*, p. 589. Leibnitz appelait cette loi d'individuation le principe des indiscernables. Voy. MÉRIAN. *Mém. de l'Academ. de Berlin*, t. X.

opposition, nulle antithèse. Dans le monde sensible, monde d'ombres et de simulacres, les contradictions abondent, mais elles ne sont qu'apparentes pour qui sait les considérer du haut des idées. Le bien et le mal, le beau et le laid, l'utile et le nuisible, le parfait et l'imparfait, que sont-ils, en effet, sinon une seule notion? L'imparfait, le nuisible, le laid, le mal ne sauraient reposer sur des conceptions propres et spéciales. Ce qu'ils ont de particulier, c'est l'ombre de la réalité, c'est le non-être dans l'être, c'est la limite et la privation, c'est le défaut, *defectus in effectu*. Tous les objets de l'univers se touchent de si près, ce qui est en bas tient si étroitement, par des intermédiaires si nombreux, à ce qui est en haut, ce qui est au milieu se lie si intimement à ce qui est à la base et au sommet; la circonférence et le centre, le *Maximum* et le *Minimum* ont une relation si proche, si constante, que l'un ne peut ne pas se changer continuellement dans l'autre, que le simple doit se compliquer nécessairement, le composé se simplifier, le dense se raréfier, le fin s'épaissir, le lumineux s'obscurcir, et l'obscur se transformer par degrés en lumière. Ainsi, les éléments de la nature et ceux de la pensée se convertissent et s'accordent merveilleusement, et forment une harmonie aussi magique que celle qui s'épanche de la lyre d'Apollon.[1]

Ce n'est pas le hasard qui préside à la variation et à la conversion des choses. Puisque toutes tendent évidemment à une fin déterminée, et suivent une marche manifestement nécessaire, toutes obéissent à une législation

[1] P. 302, sqq., 724, sqq. *De Min.*, I, c. 4.

invariable.[1] Œuvres multiformes, elles réalisent une pensée uniforme; condamnées à un mouvement sans fin, elles exécutent un ordre immuable. C'est là une constitution fatale, mais tellement parfaite qu'elle est indubitablement l'ouvrage d'une intelligence accomplie[2] et d'un amour sans bornes. L'amour et l'intelligence paraissent tout diriger, tout animer. Un observateur « sans mélancolie, sans misanthropie, » doit avouer qu'il ne saurait concevoir un monde meilleur.[3] Toutes choses ne sont pas achevées, si l'on veut, mais le tout l'est certainement.[4] Si tout n'est pas parfaitement exécuté, il n'est du moins rien qui n'ait été exécuté ou qui ne s'exécute.[5] Il y a des maux, sans doute, il y a du mal; mais ce qui passe ici pour funeste, est ailleurs considéré comme avantageux. L'infinie diversité des choses fait paraître déplaisant ou déplorable tel objet, tel fait qui, par rapport à l'ensemble, n'est nullement déplacé.[6] Toutes les voix, extrêmes ou moyennes, sont rassemblées par le musicien de l'univers, pour former un concert sublime ![7] L'être des êtres, souverainement bon,

[1] P. 49-51.

[2] *Lex, intellectio, intellectus*, p. 501.

[3] « *Concentus, ratio et ordo sphærarum, — unus super omnia princeps — æterna intelligentia*, etc., » p. 595, sq.

[4] « *Quæ omnia ita sunt constituta, ut melius non ullo pacto constitui possint et ordinari...—juxta quem sensum dictum est a Mose, omnia esse valde bona, haud quidem si ad singulorum votum et appetitum spectemus, quandoquidem singula in præsenti specie et numero desiderant perpetuari, sed si ad ipsius universi ordinem spectemus*, » p. 476. Cf. p. 529, 532. Comp. aussi PLATON, *Tim.*; PLOTIN, *Enn.*, I, VIII, c. 5; III, II, c. 18. M. V. COUSIN, *Fragm. de philos. cartés.*, p. 35.

[5] « *Infectum,* » p. 53.

[6] *De Max.*, I, c. 1. « *Ad universum respicienti.* »

[7] « *Ad unam optimam symphoniam.* »

sage et puissant,[1] n'a pu, ne peut, ne pourra produire qu'un monde excellent. Infini en perfection, comme en durée et en espace, il a dû créer un ouvrage infiniment parfait. L'unité de l'univers est une preuve de cette perfection suprême.[2]

Ainsi, la véritable loi de la nature, c'est le mouvement qui a l'âme du monde pour origine et pour soutien. La légèreté et la pesanteur sont des effets, et non la cause du mouvement. L'unique cause du mouvement, c'est l'âme du monde, c'est cette force indéfinissable qui travaille et agite la matière.

Cette force, enfin, est la condition des conditions dans lesquelles la nature se développe, du temps et de l'espace. Le temps, ce quelque chose qui enveloppe et domine tous les objets,[3] fleuve qui coule toujours, action qui dure toujours, n'est autre chose que la succession ininterrompue des actes de l'âme universelle, un des attributs ou une des opérations de la divinité.[4] L'espace qui embrasse toute grandeur, toute existence physique, qui n'est ni substance ni accident, qui est supérieur aux objets réels, quoique ces objets n'en soient pas composés, peut se concevoir, comme le temps, divisible en trois dimensions; mais en réalité il forme une quantité continue, et tellement nécessaire aux corps, qu'ils ne peuvent être conçus séparés de

[1] « *L'ottimo efficiente.* »

[2] On ne saurait nier que ces idées ne contiennent le germe de l'optimisme de Leibnitz, de Pope et de Kant, d'un optimisme que l'auteur de *Candide* lui-même professe, puisqu'il ne cesse d'admirer l'ordre étonnant et les desseins profonds qui éclatent dans l'univers. Voy. VOLTAIRE, *Phil. de Newton*, passim.

[3] « *Tum circa rem, tum in re ipsa,* » p. 674.

[4] *De Min.*, l. I, c. 3, 6. *De Max.*, p. 494, 546.

lui.[1] L'espace, c'est l'extension même de l'âme universelle, c'est son épanouissement en longueur, largeur et profondeur, c'est l'existence simultanée de ses productions et de ses manifestations. De même que le temps, considéré comme durée éternelle, n'est qu'un présent continu, toujours le même en lui-même, quoique toujours changeant et mouvant, de même l'espace n'est qu'un point partout indivisible, et déployé en tous sens et de tous côtés. Ce point indivisible et étendu, ce présent continu et mouvant, c'est la force même dont le centre est partout, dont la circonférence n'est nulle part; c'est la toute-présence de l'Etre suprême.[2]

La nature, l'univers, forme donc une immense monarchie, un Etat incommensurable, qui n'a qu'un seul maître, qui a un gouvernement unique et une commune destinée, et dont le maître est aussi l'âme.[3]

[1] *De Max.*, p. 179.

[2] « Juppiter est quodcunque vides, quocunque moveris. »
Ce vers de Lucain est plusieurs fois cité par Bruno.

[3] « *Mundorum respublica*, etc. » Voy. P. II, p. 205. « La république de l'univers, dont Dieu est le monarque. » LEIBNITZ, *Opp.* T. II, P. I, p. 47.

## III

La présence universelle de la divinité explique l'harmonie du monde. La participation, plus ou moins ample, des êtres aux bienfaits de cette divinité, à sa vie et à sa lumière, explique les différences qu'on remarque entre les règnes de la création.

On peut en effet distinguer plusieurs ordres de choses. Au bas de l'échelle, on rencontre le minéral, la pierre; à un rang supérieur, la plante, le végétal; plus haut encore, l'animal, la brute. Puis vient l'homme, le roi de ce globe. Au-dessus de l'espèce humaine, il existe nécessairement des êtres intermédiaires entre elle et la divinité, des anges, des démons, des dieux.[1]

Participant de la vie universelle à un degré quelconque, le minéral doit avoir une certaine mesure de sensibilité. Cette mesure doit être, cependant, beaucoup plus faible que celle qui est échue au végétal; car elle se déclare par des développements qui supposent bien moins d'intelligence et d'art.

Le végétal a des propriétés curieuses, telles que la croissance, la digestion, la reproduction, la disposition d'attirer et de repousser.[2]

L'animal n'a pas seulement des inclinations et des aversions, ou de la sensibilité : il a de la mémoire, de l'imagination et une sorte de jugement. Il n'est pas une machine ou un automate, car il manifeste plus

[1] Voy. Creuzer-Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, T. I, p. 448, sq.
[2] P. 643.

que de l'instinct. L'instinct, d'ailleurs, n'est-ce pas une intelligence confuse et voilée? On admire justement l'industrie et la prévoyance de la fourmi et de l'abeille; on admire même la taupe; on n'admire pas assez la manière dont les brutes conçoivent, se souviennent et comparent. La raison, sans doute, n'est pas développée dans les êtres organisés, nommés brutes, comme elle l'est chez les êtres organisés, appelés hommes; elle n'est pas perfectible et progressive comme la raison humaine : mais elle est certainement une ébauche du principe qui constitue celle-ci, et elle n'en diffère qu'en degré. De plus, il n'y a que trop d'analogies entre les mœurs des hommes et celles des animaux. Pourquoi l'âme de l'animal ne serait-elle pas incorruptible? Pourquoi la mort de la brute ne serait-elle pas aussi une simple transformation?

L'homme, comparé aux autres êtres naturels, a un insigne avantage : c'est qu'il est une image du monde, un abrégé de la création, comme la création est une image de Dieu. De même que Dieu est la fin de toutes choses, l'homme est la fin de la plupart des choses;[1] privilége qu'il doit à son organisation admirable. Son insatiable désir de connaître, son infatigable tendance à la perfection, son constant besoin du mouvement,[2] voilà l'origine de sa grandeur. Les moyens de satisfaire ces nobles instincts ne lui ont pas été refusés. Il a conscience de son être et de toutes les situations où il peut se trouver, il se perçoit perce-

[1] P. 526-29. II, p. 352. — P. 660 : « *Finis plurimorum.* »

[2] « *Non quiescere proprium hominis,* » p. 761. C'est que Bruno était napolitain.

vant et concevant, il s'observe raisonnant, il se contemple pendant qu'il contemple l'univers.[1] Son *moi* est un miroir, un livre, non moins digne d'être étudié que le monde extérieur.[2] Son âme est capable de se recueillir, de se replier sur elle-même, et de s'unir, au fond de cette retraite mentale,[3] à l'Etre des êtres. Sa volonté, qui assiste son intelligence dans l'œuvre de la science, l'aide dans la vie pratique à conquérir ce qui est bien et durable, à s'approcher de la divinité qui est partout où il y a de l'être et de l'amour.

L'âme est l'élément principal de l'homme; c'est autour d'elle que tourne le corps, comme elle-même tourne autour de Dieu. L'âme n'est pas un résultat de l'harmonieuse organisation du corps, c'est elle qui est cause de cette harmonie.[4] L'âme est un rayon de l'esprit divin, descendu au milieu d'un assemblage d'atomes matériels. L'âme se distingue nettement du corps en ce qu'elle demeure identique à elle-même, tandis que les parties constituantes du corps ne cessent de changer, de disparaître, de se remplacer et, pour ainsi dire, de s'écouler.[5] Dans l'âge mûr, l'homme n'a plus le sang, la chair, les os qu'il avait dans sa jeunesse; adolescent, il n'a plus les membres ni les traits de son enfance. Par son âme, au contraire, il est encore le même dans sa vieillesse qu'il a

[1] « *Persentit se sentire, imaginari se percipit, animadvertit se argumentari, intelligentiam suam intuetur,* » p. 565. sq.

[2] « L'aultre monde, qui est l'homme, » dit aussi Rabelais, *Gargant.* VIII.

[3] P. 579, sqq « *Contractiones,* » terme qui exprime les états mystiques et magnétiques, l'extase, aussi bien que cette « *retraite du cerveau* » vantée par Bonnet, et ce « *Calvaire de l'esprit absolu* » dont l'ecole de Hegel a tant abusé.

[4] II, p. 112.

[5] « *Effluxus et influxus a nostro corpore et in nostrum corpus est continuus* » (*de Min.*, p. 13).

été pendant ses premières années. Par son âme, dont la constitution n'est ni mixte, ni décomposable, il reste toujours la même personne; par son âme, essence simple, il demeure ce qu'il est, une personne et non une chose.[1]

La vie de l'âme est donc la véritable vie de l'homme, *vita in nobis*.[2] L'instrument choisi de cette vie, c'est la pensée, force naturelle et propre à l'homme, *naturalis virtus*.[3] C'est la pensée qui achève d'élever l'homme au-dessus des autres êtres animés.

Notre destination est clairement écrite dans ces différentes qualités. Elle consiste à nous diriger sans lassitude, avec joie, vers ce qui est en haut. Plus nous nous attachons à l'être véritable, à ce qui est pur, simple, universel et éternel, plus notre nature devient héroïque et divine, plus notre existence devient heureuse et riche. Nous avons la faculté de distinguer le bien et le mal, ce qui dure et ce qui passe, l'être et le néant. Nous avons la puissance d'aimer l'un et de fuir l'autre, la puissance de vouloir.[4] Nous avons le pouvoir de préférer l'un à l'autre, nous sommes capables d'être libres et maîtres de nous-mêmes. Exercer et épurer notre volonté, notre liberté, c'est développer notre nature et accomplir notre destinée. Le plus haut degré d'indépendance se confond, en effet, avec la forme la plus pure de notre nature et avec l'arrêt suprême de notre destinée. Se soumettre volontairement

[1] *De Min.*, l. I, p. 11, 13. « *Quare solum per individuam animæ substantiam sumus id quod sumus.* »

[2] P. 564.

[3] « ...*Quæ matris naturæ vestigia facile consequitur*, » p. 582.

[4] II, 333.

à la loi nécessaire que l'âme promulgue et que l'univers confirme, tel est le vœu du sage.

Nos actes, nos devoirs sont variés et nombreux. Mais, quelle qu'en soit l'occasion, ils doivent tous avoir un caractère moral. En quoi consiste ce caractère, si ce n'est dans la part que la pensée et la volonté prennent à l'action? L'action doit procéder d'une conception ferme autant que généreuse, et annoncer un dessein aussi grand que solide. Tout ce que nous voulons ou faisons doit être raisonnable, c'est-à-dire digne de la raison divine et conforme à ses intentions. Les intentions de l'être qui crée et qui connaît tout, se résument et se révèlent dans la perfection de l'univers et dans le progrès de chaque être. Nos actions doivent donc toujours tendre au même but : perfectionner le tout, avancer le bien dans l'humanité et dans le monde.

Le dévouement avec lequel nous nous efforçons d'atteindre ce but, s'appelle la vertu. La vertu prend différents noms, suivant les circonstances et les objets où elle s'exerce. Elle est tantôt active, tantôt contemplative, le plus souvent mêlée de pratique et de spéculation. Elle peut se nommer justice, prudence, valeur, tempérance;[1] foi, espérance, charité;[2] patience et piété.[3] Sous ces différentes formes elle est toujours raisonnable, c'est-à-dire également éloignée de l'excès et du manque. La justice n'est ni rigidité, ni iniquité; la prudence n'est ni astuce, ni étourderie; la valeur

[1] Vertus cardinales des anciens.
[2] Vertus théologales du christianisme.
[3] Accord des vertus stoïques qui peuvent se résumer dans la patience, avec les vertus évangéliques qui découlent de la piété.

n'est ni fureur, ni imbécilité; la tempérance n'est ni privation du nécessaire, ni déréglement; la foi n'est ni crédulité, ni infidélité; l'espérance n'est ni présomption, ni désespoir; la charité n'est ni amour désordonné, ni haine; la patience n'est ni insensibilité, ni inquiétude; la piété n'est ni idolâtrie, ni athéisme.[1] La vertu consiste à marcher sûrement entre les extrêmes, parce que la vertu consiste à aimer l'être réel et nécessaire, à éviter tout ce qui est sans durée.

La vertu, d'ailleurs, qui subsiste et qui seule survit à toutes choses,[2] est appelée à régner dans toutes les sphères, dans les relations publiques aussi bien que dans les rapports privés. L'homme n'est pas seulement individu et membre de famille, c'est un animal religieux et politique, il fait et suit des lois civiles et ecclésiastiques, il applique l'idée de justice dans toutes les directions de son activité. Toutes les règles qu'il établit, doivent porter le cachet de l'intelligence et de la sagesse, lesquelles sont les deux attributs de la justice.[3] Toutes doivent avoir en vue l'utilité générale et même universelle, le progrès sérieux ou le solide bonheur des hommes.

Il est impossible que la destinée humaine soit bornée

[1] P. 645. Bruno est un adversaire du casuisme, doctrine qui, à son sens, dégrade l'homme et la morale.

[2] II, p. 131.

[3] Dans la constitution de l'univers même, Bruno aperçoit des traces de justice, de jugement et de loi. La loi a sa base dans l'intelligence divine, et forme l'origine primitive de toutes choses. Le jugement a son siége dans la raison de l'âme universelle, qui ne peut approuver que ce qui est conforme à la loi divine. La justice, enfin, se manifeste par le consentement de tous les gens de bien, par leur constante adhesion à la loi universelle de la raison. — « Une loi parfaite a la sagesse pour mère et l'esprit pour père. » II, p. 146, 162-65, 188.

au petit nombre d'années qui compose la vie présente. Comme notre naissance n'est qu'une expansion du centre vital, comme notre vie n'est que le rayonnement de la sphère de notre être, notre mort est, non pas la destruction de notre existence, mais son retour vers le centre, une mystérieuse concentration.[1] Mourir, c'est changer d'enveloppe et de vêtement, c'est passer d'un corps dans un autre, d'une forme à une autre, ce n'est pas cesser d'exister, ce n'est pas perdre l'être. Si l'âme était naturellement exposée à un tel péril, elle éprouverait déjà dans l'existence actuelle le sort de la matière. Mais sa manière d'être est l'opposé de celle du corps; inaltérable, immatérielle, l'âme est nécessairement immortelle.[2] Que deviendra-t-elle, en quittant la demeure qu'elle habite et anime maintenant? Ira-t-elle former et vivifier d'autres corps?[3] Voyagera-t-elle de planètes en planètes, à travers l'immensité de l'univers? Se replongera-t-elle dans cet océan de lumière et de perfection, qui constitue l'intelligence divine et qui est sa vraie patrie?[4] Quoi qu'il en soit, l'âme conçoit et veut l'infini, elle cherche partout les moyens de s'y identifier; elle est donc faite pour vivre toujours, aussi bien que le soleil est fait pour éclairer notre monde sans interruption.[5] L'âme est infinie comme l'être dont elle émane et participe, et qu'elle est appelée à toujours mieux connaître, à toujours adorer davantage.

[1] *De Min.*, p. 13. « *Nativitas — expansio centri, vita consistentia sphæræ, mors contractio in centrum.* »
[2] I, p. 213.
[3] I, p. 167, 191, sqq., 243. II, 111.
[4] « *Il natio soggiorno.* » II, 335, 337.
[5] P. 158.

Nulle part l'esprit humain ne rencontre une image plus complète de l'infini que dans ces myriades d'astres, qui, semées aux parvis du temple invisible, semblent contempler et célébrer la gloire de leur auteur, et, comme autant d'ambassadeurs et de courriers, annoncer et représenter, aux yeux de la création, la majesté et la puissance éternellement créatrice de leur maître. Les cieux sont le vivant miroir de l'être infini; l'ordre et le mouvement des corps célestes sont les types de l'activité et de l'immutabilité.[1] Ces animaux immenses, principaux membres de l'univers, sont si vastes et attestent avec tant d'éclat la puissance divine, qu'on a pu les considérer eux-mêmes comme des dieux d'un ordre inférieur, et qu'on aurait tort de s'étonner si certains peuples les ont adorés ou pris pour symboles de leur culte.[2]

Toutefois, qu'est-ce que le ciel, sinon un océan d'éther, liquide et transparent, embrassant tout ce qui est répandu à travers toute l'immensité des espaces? En quoi consistent les étoiles, sinon dans des corps semblables, les uns à notre terre, les autres au soleil, composés des mêmes éléments que nous connaissons, et par conséquent sujets à génération et à corruption, ou plutôt à une continuelle transformation? On ne saurait admettre, en effet, que le feu et la chaleur céleste diffèrent en nature, ni même en genre, du feu et de la chaleur terrestre. Entre l'océan

[1] « Jura poli, rerumque fidem legesque deorum. »

[2] I, p. 130, 177, 186, 234. II, p. 310, 11. *Opp. lat.*, p. 14, 15, 586, sqq. : « *Præcipua mundi membra.* »

sidéral et les corps célestes il ne doit pas exister non plus de différence essentielle. L'éther est probablement la matière coulante et aériforme des éléments réunis, tandis que les étoiles représentent cette même matière solidifiée, ou formée en corps, en objets compactes. Mais parmi les étoiles mêmes, il faut distinguer celles où prédominent la lumière et la chaleur, d'avec celles où l'eau et la terre l'emportent, et à leur suite le froid. Les premières sont par elles-mêmes lumineuses et brillantes ; les secondes sont opaques et obscures. Aussi les poètes donnent-ils aux unes des noms masculins ; aux autres, des noms féminins. Aussi un astre mâle, un soleil, est-il toujours entouré de plusieurs étoiles femelles, de plusieurs planètes, qu'il protége et féconde.

On appelle les soleils les plus voisins de la terre, des étoiles fixes de première grandeur. Cependant, si l'on observait assidument quelques-unes des étoiles plus petites et non scintillantes, qui passent pour des étoiles fixes, on découvrirait parmi elles plus d'une planète qui tour à tour paraît et disparaît. Au reste, ces étoiles flamboyantes ne sont pas des flammes, ou même de purs reflets ; ce sont des soleils immenses, qui versent la lumière et la chaleur sur des planètes innombrables, errantes autour d'eux et beaucoup plus considérables que notre humble globe. Combien l'océan stellaire doit être vaste, puisque tous ces soleils et toutes ces terres s'y meuvent librement en tous sens !

Moïse a sagement distingué entre la lumière, le feu et le soleil. La lumière, par laquelle Dieu commença la création du monde, est l'élément primitif, le plus pur et le plus inaltérable des éléments; mais si elle était réduite

à elle-même, elle resterait invisible et inefficace. Le feu n'est autre chose que la lumière unie à un élément liquide, à un élément capable de donner un corps à la lumière, et de la rendre propre à briller et à brûler. Les soleils, enfin, sont des masses compactes de ce feu liquide et céleste. Le soleil n'est donc pas composé d'éléments tout à fait identiques et simples. D'où il vient que nous voyons le milieu du disque solaire quelque peu obscur, le bord, au contraire, de plus en plus lumineux. Le soleil étincelle, comme toutes les étoiles qui ont une lumière propre. Il tourne sur lui-même, autour de son axe; ce qui fait que sa circonférence nous semble tantôt plus large, tantôt plus étroite. Il est vraisemblable qu'il se partage, ainsi que notre globe, en continent et en mer; il est douteux, néanmoins, que les habitants de la terre fussent capables d'y séjourner, de même que les habitants du soleil ne changeraient pas sans danger leur demeure contre la nôtre. Ce qu'il convient d'admettre, c'est que nulle région de l'univers n'est sans vie, sans âme, c'est que nulle n'est déserte. Il serait insensé de croire qu'il n'y a d'autres planètes que celles que nous voyons, ni d'autres créatures que nous, ni d'autres facultés et d'autres organes que ceux qui nous sont connus.

Le soleil, qui, de nom et de fait, est le centre de notre système planétaire,[1] nous donne non-seulement la

[1] Bruno a relevé, avant Kepler, la contradiction où Copernic était tombé. Lorsque Copernic calcule, il ne place aucun corps au centre du monde; quand il spécule, il y met le soleil. « Il faut convenir, dit Bailly, que la manière dont Brunus saisit l'idée de la pluralité des mondes annonçait des talents... Ses idées ont de la grandeur, ce sont celles de la physique moderne » (*Hist. de l'astron. mod.*, t. II, p. 31, sq.).

lumière, mais les couleurs. Les couleurs diffèrent de la lumière en ce qu'elles forment une qualité visible, pour ainsi dire étendue sur une surface, tandis que la lumière, loin de se fixer à un endroit déterminé, se répand à chaque moment de toutes parts. La couleur n'est rien sans la lumière, elle n'est que la lumière affectée d'une certaine façon, ou modifiée suivant les diverses matières auxquelles elle se communique.[1]

Quoique tous les corps célestes semblent devoir être formés des quatre éléments, et avoir chacun un ordre particulier d'habitants, ils se divisent cependant en deux classes distinctes. Les uns, par eux-mêmes lumineux, sont des soleils; les autres sont des terres éclairées par une lumière étrangère, des planètes. Affirmer qu'il n'existe pas plus de planètes que celles qui nous sont jusqu'à présent connues, ce serait soutenir que l'atmosphère ne renferme pas plus d'oiseaux que ceux qui passent devant notre fenêtre.

Quand on dit que les planètes sont opaques et froides, on ne veut pas dire qu'elles n'ont aucune lumière propre, ni aucune chaleur primitive. Dans la création rien n'étant absolu, on ne rencontre nulle part de ténèbres sans lumière, ni de glace sans feu. Ce qu'on prétend, c'est que les ténèbres l'emportent dans les planètes sur la lumière, et le froid sur la chaleur.[2] Par l'effet de cette prépondérance du froid, et par suite de leur rotation permanente, les planètes sont en état de résister à la chaleur plus vive du soleil, et de la modifier diversement, en la proportionnant à leurs besoins respectifs.

[1] « *Lux affecta... In varios colores migrat,* » p. 588.
[2] Notre planète est donc aussi pour Bruno un *soleil encroûté*.

Les planètes se meuvent à leur aise dans l'éther, et tournent à la fois autour de leur axe et autour du soleil dont elles relèvent. Quant au satellite de notre planète, la lune, il est présumable qu'elle est d'une origine plus récente que la terre.

La forme de la terre paraît être sphérique, et cependant n'avoir pas une rotondité parfaite. Dès l'origine, la terre a eu nécessairement, dans son intérieur, des montagnes, des vallées, des mers, des rivages, des cavernes : constitution semblable à celle d'un corps organisé où l'on distingue les os, la chair, les veines et les nerfs.

La figure et la structure du globe terrestre ont dû subir des influences extérieures, en même temps qu'il a dû lui-même se développer d'après un principe propre de vie et de formation. D'où l'on conclut légitimement qu'il ne saurait avoir une construction rigoureusement régulière, géométriquement exacte. Une régularité en quelque sorte abstraite serait contraire à la loi de l'organisation universelle, quoique, d'un autre côté, la sphéricité paraisse être le but auquel la terre aspire. La terre, sans doute, est incapable d'obscurcir le soleil; mais les éclipses solaires servent à instruire les habitants de la terre. Elles leur apprennent à déterminer les lois du mouvement des planètes, leurs distances, leur grandeur et la durée de leur révolution.

Les météores sont une preuve de la métamorphose de l'eau en feu et du feu en eau. L'eau qui s'élève de la terre, sous forme de vapeur, et se change en foudre, en pluie, en grêle, en neige, s'enflamme ou s'épaissit tour à tour, puis retombe sur le sol, pour remonter ensuite

dans l'air avec le même cortége de phénomènes. Cette marche circulaire, cette transformation mutuelle des éléments est encore attestée par la formation des vents périodiques, par la naissance que les fleuves prennent dans les mers, par leur retour dans ces mêmes bassins, et en général par la succession continuelle de la génération et de la corruption, succession qui est un passage insensible de l'une à l'autre.

Il serait déraisonnable, après les belles démonstrations de Tycho-Brahé,[1] de compter encore les comètes parmi les météores de feu. Ce sont en réalité des corps célestes, dont le mouvement à travers les plaines étoilées prouve que ces plaines ne sont d'aucun côté limitées par une voûte solide. Les comètes sont donc des planètes, mais des planètes qui se distinguent des masses proprement appelées ainsi, en ce qu'elles paraissent rarement, et ne sont visibles pour nous que dans certains moments de leur marche autour du soleil. Que s'il y a des comètes sans queue, il ne faut pas en induire qu'elles diffèrent en nature des planètes qui sont totalement visibles et annoncent une complète régularité. L'apparition de la queue est un pur accident.[2] L'existence des comètes, au surplus, témoigne que les corps célestes ne se composent pas d'une prétendue essence entièrement étrangère aux éléments terrestres, d'une cinquième essence ou quintessence. L'uniformité et l'exactitude de leurs mouvements, l'in-

[1] *De Max.*, l. I, c. 3.

[2] Bruno avait recueilli de nombreuses observations sur la « grande étoile » qui parut subitement en novembre 1572, et disparut entièrement au mois d'avril 1574 ; il avait rapproché les expériences de Vogelius, de Rottmann, d'Olaüs Cimber, de celles de Tycho-Brahé (*de Max.*, l. IV, c. 12 et 13 ; l. VI, c. 19).

variabilité de leur masse et de leur constitution, la pureté de leur éclat argenté, la longue durée de leur apparition, la régularité de leur croissance et de leur décroissance, et quelques autres circonstances nous forcent à considérer les comètes comme de véritables étoiles.

Ainsi, tout ce qu'on appelle improprement le ciel et ce qu'on oppose inexactement à la terre, est soumis à la même loi que la terre. Dans l'univers entier, dont notre globe est une des moindres portions, tout est entraîné dans un mouvement continuel; tout est gyration, rotation, révolution, migration. Tout est sujet à une mutation, à une transformation sans fin, tout, excepté la force qui transforme et meut toutes choses, la force centrale[1] des mondes et des existences, des corps et des âmes, cette force qui donne à la fois la forme et la matière à tout ce qui existe et vit, et que pour ce motif il est juste de nommer l'âme des âmes et l'être des êtres. L'âme des âmes, l'âme de l'univers, voilà l'unité qui dure et persiste, voilà l'identité que tout changement suppose, voilà la simplicité que recèle tout ce qui est composé et mêlé. L'être des êtres, telle est la cause, tel est le principe des lois auxquelles obéissent les choses, telle est la substance immuable, la sève unique de tout ce qui est multiple et inconstant, telle est la raison dernière et la première source de la nature et de la destinée de l'univers. Grâce à cette commune et suprême origine, tous les êtres et physi-

[1] « *Mens quæ universi molem exagitat*, etc., » p. 564. Cf. p. 496, sqq., 526, sqq., 582, sq. Kepler recourut encore à « l'intelligence placée dans les comètes, » pour démontrer la loi des *aires*.

ques et moraux, bien que positivement distincts dans leur individualité, se tiennent et se ressemblent tellement, qu'ils ne paraissent former que des membres de l'être universel. Réduire les êtres en système, c'est donc peindre l'être des êtres, non pas, il est vrai, dans son essence impénétrable, mais dans sa manifestation temporelle et réelle, c'est-à-dire par les côtés par où il est accessible à notre savoir. L'arbre généalogique de la science, l'édifice de la pensée humaine doit en définitive se confondre avec le tableau des êtres, avec l'histoire éternelle de l'être suprême : identité finale, qui témoigne souverainement de l'unité primordiale des effets visibles et de la cause invisible.

---

# CONCLUSION.

Au moment de terminer ces études, il nous reste à rappeler l'attention du lecteur sur plusieurs points essentiels. Dans le désir d'éviter à la fois d'ennuyeuses redites et le reproche d'examiner sans conclure, nous ne mettrons en relief, une dernière fois, qu'un petit nombre d'opinions particulières à Bruno, et nous chercherons à expliquer brièvement pourquoi il ne nous est pas donné de les approuver sans réserve. C'est moins en historien que comme critique qu'il nous faut jeter un coup d'œil sur la carrière que nous venons de parcourir.

Commençons par faire remarquer que Bruno ne s'est pas toujours astreint à pratiquer ce qu'il conseillait. Une fâcheuse discordance éclate entre ses préceptes et ses actes.

Mais hâtons-nous d'ajouter que cette observation est loin de s'appliquer au plus grave événement de sa vie. On se souvient dans quelles circonstances sa mort eut

lieu. C'était au milieu d'une époque de réaction contre Platon et Copernic, alors que Bellarmin suppliait Clément VIII de ne pas souffrir dans l'Eglise l'enseignement de la philosophie platonicienne. « Cette philosophie, disait le savant cardinal, a trop d'analogie avec le christianisme pour qu'il n'y ait pas à craindre de voir certains esprits s'éloigner de notre religion et s'attacher au platonisme. »[1] Les ressemblances que Bellarmin redoutait trop, Bruno aimait à les exalter comme une incontestable preuve de la vérité. Il lui fallait enfin choisir entre l'abandon de doctrines qu'il croyait fermement être l'expression de la nature et de la volonté divine, et les peines portées contre l'hérésie, la magie et l'athéisme. Egalement incapable de convertir ses juges et de déclarer Pythagore et Copernic des docteurs de mensonge et d'erreur, il voulut du moins faire voir que ses maîtres lui avaient appris à quitter la vie sans regret. Il se retraça l'image du Juste de Platon et celle du Sage des stoïciens, il se rappela les exhortations de Juvénal :

> Summum crede nefas animam præferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causas.

Il eut le courage de traduire en réalité certaines pages de ses propres écrits. Il alla s'asseoir « sur le bûcher

[1] FABRIC., *Bibl. gr.*, éd. Harl. 3. 151. Cf. B. CRISPUS, *de Ethnicis philosophis caute legendis*, Rom. 1594, fol. *passim*.

comme sur un lit de roses, » persuadé qu'il obéissait à Dieu, qu'il rendait hommage à la vertu, qu'il honorait la philosophie.[1] Qu'il se soit trompé, ou qu'il ait eu raison sur le fond des problèmes agités entre lui et l'Inquisition, il n'importe en ce moment : chaque spectateur loyal est du moins forcé de convenir que ce Napolitain, si enchanté des beautés de la terre, des splendeurs du ciel, des charmes de la création et de la vie, avait mis l'honneur à plus haut prix que l'existence, et qu'il expira, comme Marc-Aurèle l'avait recommandé, sans tragédie, ἀτραγῴδως.[2]

Le reproche d'inconséquence doit donc tomber sur le langage et les idées de Bruno, plutôt que sur sa vie et sa mort. En fait de style, cet auteur ne cesse de prescrire la clarté, une allure large et facile, qui, pour mieux répandre la lumière, imite la marche majestueuse d'un fleuve profond et bienfaisant,[3] une manière grande et forte, où la parole serve uniquement à la

[1] « *De prunis ardentibus, velut e roseo strato... Porro tunc est perfectæ philosophiæ praxis, quando quis altitudine speculationis ita a corporeis affectibus semovetur, ut minime sentiat dolorem... Quem alius rei magis commovet aspectus, ille mortis non patitur angustias. Quidam cum maxime ab amore divinæ voluntatis exequendæ traherentur, nullis minis nullaque eos aliunde sollicitante formidine movebantur. Intensumne dixerim virtutis amorem, qui rei temporaneæ nequeat infirmare timorem? Ego eum, qui timet a corporeis, nunquam divinis fuisse conjunctum facile crediderim, vere enim sapiens et virtuosus, cum dolorem non sentiat, est perfecte beatus, si rem rationis oculo velis aspicere,* » p 579.

[2] *Pugillaria Imperat. M. A. Antonini de Morte*, c. 31, § 51.

[3] « *Perspicuitas et claritas,* » p. 169. Voy. P. II, p. 26. « *Si largo fiume* » est peut-être une réminiscence de Dante, qui décrit la diction de Virgile dans les mêmes termes (*Infern.* I, 68).

pensée, et la pensée à la vérité et à la vertu. Mais lui-même, en écrivant, il préfère trop souvent le bel-esprit à la simplicité et au naturel, il ne se prémunit pas contre la diffusion,[1] il se livre à une chaleur qui dégénère facilement en déclamation, il semble rechercher l'effet oratoire presque autant que le triomphe de l'évidence. Le dédain qu'il prodigue aux rhéteurs et aux sophistes, ne l'empêche pas d'adopter quelques-unes de leurs habitudes. Il en est de même de ses accusations contre les docteurs scolastiques : il signale avec esprit et justesse tout ce que leurs subtilités ont de stérile et de lourd, et il se complaît lui-même dans des raffinements de dialectique et des jeux d'imagination qui mènent à des résultats analogues.

Quant aux idées de Bruno, qui se rapportent tantôt à la science, tantôt aux êtres dont l'univers est composé, elles suggèrent des réflexions du même genre.

Aucun de ses contemporains n'a mieux senti que Bruno la dignité et la beauté de la science; nul n'a peint, avec des couleurs plus énergiques et plus attrayantes, la noble « occupation de cultiver sa raison et de s'avancer en la connaissance de la vérité. »[2] On a vu de quel mépris il accablait les gens qui ne se

[1] Bruno aime mieux devenir obscur par abondance qu'à force de concision (p. 137), et il se prévaut en cela du précepte d'Horace :

Dum brevis esse laboro, obscurus fio.

[2] DESCARTES, *Disc. de la méth.*, part. III.

livrent à l'étude que pour s'enrichir, et qui changent cette « divinité en une mère pleine de sollicitude, qui ne songe qu'à doter ses filles et à *doctorer* ses fils. »[1] Combien de fois il distingue « Messieurs les régents de philosophie, » de ceux qui pensent et cherchent sérieusement, et qui ont su vouer à la sagesse un culte désintéressé ![2] Il fait même profession de se séparer de ces demi-philosophes qui tirent toute leur érudition de leurs livres ou de leur mémoire. Il leur signale, plus souvent que ne l'a fait Montaigne lui-même, l'écueil où l'esprit du XVI<sup>e</sup> siècle se plaisait à faire naufrage, en s'efforçant « de se remplir beaucoup plus encore que de s'élargir. »[3] Epris lui aussi pour la belle et docte antiquité d'une ardente passion, il croit que la meilleure manière de comprendre et d'imiter les anciens consiste à « les digérer et non à les traduire. »[4] Enfin, Bruno a le mérite d'avoir rappelé le monde savant à l'idée et au goût de l'unité.

Perdue dans le dédale des distinctions et des divisions sans fin, au milieu d'un échafaudage de problèmes sans lien, de solutions sans portée, d'abstractions sans grandeur; subjuguée par le prestige du syllogisme et

[1] « *Pia mater, quæ dotavit filias et doctoravit filium,* » p. 375.
[2] « *Qui solennius philosophantur,* » p. 210.
[3] *Essays*, l. I, c. 24. III, c. 8 et 12.
[4] J. du Bellay, *Déf. et illustr. de la lang. franç.*, l. I. Cf. *Etienne de la Boëtie*, par M. Léon Feugère, p. 83, et l'*Eloge de l'historien de Thou*, par M. Patin (*Mélanges*, p. 240, sqq.).

l'infaillibilité des catégories péripatéticiennes; agenouillée devant la physique d'Aristote et l'astronomie de Ptolomée, comme devant une révélation surnaturelle, l'Ecole devait écouter avec autant de surprise que d'aversion le novateur qui ne se lassait de lui dire et de lui redire : Qui n'est pas convaincu de l'unité de la science, qui n'est pas pénétré de l'unité de l'univers, qui ne voit pas que cette double unité est celle de l'infini, celle de la pensée et de l'être, quiconque ne croit pas cela ne sait rien, ne sent rien ! Et ce n'est pas à l'étude d'une identité fictive, à la contemplation d'un infini poétique, que Bruno prétend inviter tour à tour ses auditeurs et ses lecteurs. C'est l'infini réel et vivant qu'il leur montre dans la nature et dans l'humanité; c'est en face du ciel étoilé, c'est en présence des âges écoulés qu'il les convie à se placer. Votre science ne méritera le titre de science qu'en réfléchissant l'univers, qu'en reproduisant le tout dans son ensemble et dans ses divines harmonies. Qu'elle embrasse la totalité des êtres, qu'elle la subordonne à l'idée créatrice, mère des êtres ! Qu'elle rassemble en un système homogène ce qui est et tout ce qui est, la vérité et l'unité ! Qu'elle ne recule devant aucun sacrifice pour satisfaire le besoin de l'infini ! Les esprits capables de cet héroïsme intellectuel, esprits de haute lignée, qui errent sans cesse autour de l'abîme des pensées sans fin, ces esprits-là sont seuls admis au banquet des sages, au foyer de la

famille des philosophes, *tra filosofica famiglia.*[1] Tel est le langage constant de Bruno.

Mais tel n'est pas toujours l'usage qu'il fait des règles par lui-même prescrites à la marche de la science. Après avoir soigneusement distingué, dans l'intérêt même de l'unité qu'il poursuit, les différentes branches du savoir, il ne se fait pas scrupule d'amalgamer la physique et la métaphysique, la logique et la morale. Bien qu'il eût proclamé avec énergie l'évidence, le signe distinctif de la vérité, il la dédaigne quelquefois jusqu'à se précipiter dans les ténèbres du mysticisme, ou du moins, pour mettre de simples probabilités au rang de preuves incontestables. Quoiqu'il considère l'expérience non-seulement comme une source de connaissances, mais comme l'instrument propre à vérifier les doctrines spéculatives, il la méconnaît plus d'une fois, et l'abandonne pour des hypothèses et des chimères. Il recommande la sobriété, une allure calme et sage, la marche suivie par la nature même, *a matre natura instituta et ordinata*,[2] et néanmoins on le voit s'enivrer avec joie de rêves et de fictions, et s'exposer de gaîté de cœur au reproche qu'Aristote avait adressé à Platon : « Vous êtes plutôt poète que penseur ! »[3] Il s'élève courageusement contre la superstition et les

[1] DANTE, *Infer.*, c. IV.
[2] P. 209.
[3] Κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς » (*Métaphys.* XI, 5).

préjugés, il combat avec une généreuse habileté le despotisme de ce qu'on appelle l'opinion ou l'autorité, le prestige de l'*Ipse dixit;* il fait consister la pierre de touche des systèmes dans la réalité et la vérité pratique; il montre éloquemment[1] que le génie philosophique, uniquement poussé par l'amour du savoir et une invincible antipathie pour l'erreur, s'applique avec spontanéité et indépendance à rechercher la nature même des choses.[2] Bruno fait comprendre que la vérité a d'autres marques que l'ancienneté ou la nouveauté; il enseigne que l'esprit humain est un être successif, appelé à un progrès infini. Et cependant lui aussi il jure sur certaines maximes, consacrées par tel nom antique; il s'appuie sur une érudition immense, sans donner carrière à la critique; il s'attache à plus d'un paradoxe sans valeur; il devient infidèle à ce précepte, à cette résolution salutaire de choisir partout et de rechercher toujours le bon et l'excellent, sans acception de personne. Bruno lui-même avait hautement articulé les véritables motifs de la tolérance et de l'impartialité. En présence de la Sorbonne comme devant l'université de Wittemberg, il avait établi philosophiquement la nécessité, la beauté de cette vertu, qui est publique autant que privée. « Nos opinions ne dépendent point de nous, avait-il dit; l'évidence, la force des choses, la raison, la volonté

[1] II, 83.
[2] « *Ut intellectus in investigatione sit liber et non ligatus,* » p. 283.

de Dieu nous les imposent; si nul ne pense ce qu'il veut, ni comme il lui plaît, aucun homme n'a le droit de contraindre un autre homme à penser comme lui; chacun doit supporter avec patience, avec indulgence les croyances d'autrui. La tolérance, foi naturelle gravée dans tous les cœurs bien nés, fruit de la raison cultivée, est une exigence irrésistible de la logique, aussi bien qu'un précepte de morale et de religion. » Voilà les paroles que Bruno fait retentir dans un siècle de fanatisme; nous voudrions pouvoir ajouter que dans ses actions il ne cesse de s'y conformer. Il cède, au contraire, maintes fois aux habitudes et au langage du temps, ainsi qu'à son caractère impétueux, et alors on le voit rivaliser de passion et d'intolérance avec ses adversaires.

Cette contradiction entre ses actes et ses leçons se manifeste aussi dans ses rapports avec l'Eglise et les théologiens en général. En théorie, Bruno sépare nettement le domaine de la philosophie de celui de la théologie, et se propose de ne cultiver que la science, laissant en dehors de ses recherches tout ce qui regarde la religion positive. Dans la pratique, il ne respecte pas toujours cette ligne de démarcation, de même qu'il ne distingue pas toujours l'hypocrisie de la foi sincère. Quoiqu'il manque fréquemment de gravité en traitant les problèmes les plus graves, il se dit lui-même et se croit plus pieux, plus agréable à Dieu, que les ministres de

l'Eglise. Que faut-il penser de cette prétention? Bruno est du moins de bonne foi. Il est comme fasciné par la prodigieuse vision de l'unité de Dieu. Il est frappé, au plus profond de son âme, de l'inconsistance des choses finies, et de la présence éternelle du Tout-Puissant. Bien qu'il ait de Dieu quelques idées inexactes et fausses, il n'en parle jamais qu'avec la plus grande vénération et avec l'enthousiasme le plus vif. Il est tellement convaincu de l'existence de l'être infini, qu'il ne songe jamais à la prouver, et qu'il se transporte de prime-abord au sein de cette haute conviction, comme au sein d'un fait primitif, et d'un principe suprême autant qu'instinctif. Sous le joug de cette croyance, il considère les mondes comme des pensées de la divinité, comme des parties intégrantes de l'intelligence absolue. Entièrement opposé au matérialisme, qui borne la vie de l'esprit au rôle d'un être purement sensitif, Bruno n'hésite pas à prêter une âme aux rochers mêmes. Il envisage les lois de l'univers comme des conceptions qui subsistent dans l'esprit créateur; il regarde les mathématiques comme une science divine, il voit dans la nature physique elle-même le jeu sans fin d'un sublime et invisible artiste. Il faut donc l'avouer, Bruno est rempli du sentiment religieux, de celui qu'inspire un noble spiritualisme. Mais il est d'autant plus déplorable qu'il n'ait pas cherché à reconnaître dans le christianisme ces mêmes attributs, ces mêmes vérités. Il y a

plus : il n'est pas exempt d'ingratitude envers cette religion à laquelle il avait évidemment beaucoup pris et dont il avait reçu davantage encore. Non-seulement il avait subi l'influence de saint Thomas et d'Albert-le-Grand, ainsi que celle des mystiques, leurs contemporains; non-seulement il était disciple de Gerson, de Marsile-Ficin, des Pic de la Mirandole, du cardinal Cusa, tous connus par leur attachement à l'Evangile, mais il avait fait une longue et savante étude des Saintes-Ecritures. Il est visible que son spiritualisme même, à quelques égards, est le fruit de ses recherches bibliques. Sa foi profonde à l'Esprit ne diffère pas de la foi qu'un apôtre définit en ces termes : « Elle est une vive représentation des choses qu'on espère, et une démonstration de celles qu'on ne voit point. »[1] Il est donc regrettable que, platonicien, il n'ait pas su démêler, avec justice et exactitude, dans la doctrine révélée, ce qui est fondamental de ce qui est accessoire; ce qui concerne à jamais l'éternelle nature de Dieu et l'invariable nature de l'homme, de ce qui est éphémère et accidentel.

Toutes ces fautes et tous ces défauts, qu'on doit d'autant moins dissimuler qu'ils se lient à des qualités et à des avantages incontestables, font supposer un point de départ et un point de vue qui ne nous semblent pas irréprochables. Il suffit de consi-

[1] Héb. XI, 1.

dérer attentivement les opinions que Bruno s'était formées sur le monde et sur Dieu, pour découvrir le vice de sa méthode et le faible de son système.

Celle des propriétés de l'univers qui l'occupe le plus souvent, c'est l'infinité. Tandis que plusieurs de ses contemporains méditent particulièrement sur l'infini en durée, sur l'éternité, Bruno s'applique à approfondir l'infini en espace, l'immensité. Cette infinité de l'étendue, il l'envisage spécialement dans ses rapports avec la divinité, avec le principe absolument un et unique de la création tout entière. L'unité des mondes lui paraît avoir, avec l'unité de Dieu, une relation analogue à celle du vaste ensemble des nombres avec l'unité arithmétique, ou bien analogue au rapport des figures et des corps avec le point géométrique. En d'autres termes, Dieu est la puissance qui engendre l'univers, et l'univers est la puissance divine en acte, en plein mouvement; Dieu est l'essence inépuisable des substances grandes et petites, dont la totalité constitue l'univers. Nulle relation n'est donc plus intime, plus suivie que celle de Dieu et du monde; elle est si étroite qu'elle ressemble à une identité. C'est elle qui explique et la permanence et la mobilité des choses. Qui est l'auteur du mouvement, si ce n'est Dieu? qui est la source du repos, si ce n'est Dieu? Partout où l'on aperçoit du repos ou du mouvement, une trace d'ordre et de développement, on doit croire à la présence de Dieu. Cette

présence universelle est le gage de l'immensité de l'univers, comme l'immensité de l'univers nous garantit la toute-présence de Dieu. L'invariabilité des lois de la nature, l'harmonie majestueuse qui règne dans toutes les régions du monde, l'unité grandiose de cet incroyable assemblage de forces et de formes, l'indissolubilité du nœud qui enchaîne les éléments et les degrés de la création, l'uniformité des principes qui gouvernent ces diverses tribus d'étoiles, ces familles variées d'animaux et de plantes, la perpétuelle succession et la multiplicité brillante des phénomènes et des existences, l'incessante mutation qui enveloppe tout ce qui peuple le firmament, tout ce qui habite à la surface ou dans les entrailles des globes : voilà quelques signes de l'influence continue et de l'omni-présence de la divinité. Si l'univers était limité, Dieu ne serait plus partout, Dieu cesserait d'être Dieu. Que l'univers soit un attribut de la divinité, ou son ouvrage : dans l'un et l'autre cas, il faut que l'univers soit sans bornes, parce qu'un être infini ne peut avoir des attributs finis, et ne peut produire des œuvres bornées.

Dans cette suite d'inductions, plusieurs points méritent de fixer notre attention. Il n'est pas douteux que Bruno ne soit fondé à demander, qu'étendant logiquement à l'effet les attributs de la cause, on déclare l'univers infini comme l'être qui l'a créé. Mais l'infinité de l'effet sera-t-elle pour cela identique à l'infinité de la cause ?

Bruno dit quelque part : « Celui qui compte les étoiles est aussi en état de déterminer le nombre des objets qui composent l'univers. » Ce serait donc réduire et abolir la toute-puissance et l'omni-science de Dieu, que de soutenir qu'il ne peut assigner de limites au monde, ni connaître la quantité des êtres créés. Or, si Dieu a ce pouvoir, son infinité non-seulement ne se confond pas avec l'infinité de l'univers, mais en diffère éminemment. Celle-ci, alors, est à la fois finie et infinie : infinie, à l'égard de la capacité de l'esprit humain ; finie, à l'égard de la puissance divine. L'univers nous apparaît infini, d'une part, parce que nous sommes hors d'état d'en deviner les confins, et de l'autre, parce que nous sommes forcés de le considérer comme l'ouvrage de Dieu. Il doit être fini, parce qu'il est nécessairement déterminé par son auteur, comme il est connu et gouverné par lui. Il est infini, en tant qu'effet d'une cause infinie ; il est fini, en tant qu'effet distinct de sa cause. Il est infini aussi longtemps que l'être infini veut qu'il le soit ; il est fini, puisqu'il dépend de l'être infini, puisque cet être peut vouloir qu'il cesse d'exister, ou du moins qu'il perde sa constitution et son étendue actuelles.

« Il est impossible, dit Bruno, que Dieu cesse de penser et d'agir ; or, ses actes et ses pensées, que sont-ils, sinon les mondes, sinon les êtres infiniment variés qui remplissent l'univers ? Il y aura donc toujours un univers, comme il y en a eu toujours un. L'univers est

partout, parce qu'il est inconcevable que Dieu soit absent quelque part, et qu'il n'ait pas agi de tout temps. »

Il est vrai que la raison ne peut imaginer un instant où l'être des êtres cesse d'exister, ni un lieu d'où il soit exclu; mais est-elle forcée de le concevoir toujours et partout agissant? Elle peut très-bien se le figurer environné d'un repos inaltérable, ou laissant son ouvrage rentrer dans le néant. Elle peut concevoir Dieu anéantissant ce qu'il a créé, se retirant en quelque sorte du milieu des mondes, refermant la main qui les soutient, et vivant uniquement en lui-même. Une semblable manière de voir, une supposition de ce genre, ne rabaisse pas la divinité au niveau de l'humanité; elle ne fait que rétablir dans la doctrine de Dieu le fait d'une volonté absolument indépendante. En somme, l'univers est immense, grâce à la toute-présence de Dieu, mais aussi grâce à sa volonté; son infinité dépend donc de cette volonté, elle est donc relative et conditionnelle; elle est donc à la fois illimitée et limitée, elle n'est qu'indéfinie. Quiconque sait faire une différence entre le savoir de l'homme et la puissance de Dieu, ne verra pas ici de contradiction profane.

D'où il résulte que Bruno était autorisé à insister, à l'encontre de son siècle tout entier, sur la nécessité de reculer indéfiniment les bornes de l'univers. Il avait raison de croire à la toute-présence d'un moteur éternel; il avait raison de déclarer que c'est rapetisser et

insulter la divinité, que de borner sa puissance créatrice et son influence universelle. Mais était-il également fondé à affirmer que l'univers ne peut pas ne pas être immense et éternel? Avait-il raison d'affranchir, en quelque sorte, la création de la libre volonté du Créateur, et de la présenter comme forçant le Créateur de lui conserver à jamais son immensité et son éternité? Avait-il raison, enfin, de mettre l'attribut de la toute-présence au-dessus des autres perfections divines, et singulièrement au-dessus de cette indépendance de volonté et de cette suprême liberté qu'il faut nécessairement reconnaître à Dieu, et qu'il faut lui reconnaître dans la mesure de l'infinité, puisqu'il les a accordées à l'homme dans une mesure finie, quoique susceptible d'un accroissement illimité?

Il y a là une erreur, qu'il faut poursuivre jusque dans ses derniers retranchements. Ne disons pas à la légère que Bruno regarde l'univers comme l'attribut fondamental et comme la substance de Dieu. Ce serait une méprise grossière, que redresse chaque page de ses écrits.[1] Bruno considère le monde presque aussi souvent comme l'ouvrage de Dieu que comme un de ses attributs. Mais,

[1] Bruno distingue maintes fois la *substantia rerum atque materia* du *omnium efficiens, director et ordinator* (p. 43, 47, 429, sq., 497, 730). Dans celui même de ses livres qui passe pour la profession la plus nette de son panthéisme, les dialogues de *la Causa*, on rencontre à peu près autant de passages en faveur du théisme qu'en faveur du panthéisme. Par ex., I, p. 260 261, 275.

ébloui par l'éclat et le nombre des traces que l'ouvrier a imprimées à son ouvrage, il lui arrive fréquemment d'y voir une action continue et même l'activité tout entière de Dieu, un drame sans dénouement, plutôt qu'un fait une fois accompli, quoique sans cesse existant, plutôt qu'un acte à la fois historique et volontaire. Non que Bruno ne s'efforce pas de discerner l'agent suprême et le moteur universel, de l'activité universelle et de l'éternel mouvement; mais le besoin de l'unité l'entraîne parfois à absorber, malgré lui, l'activité dans l'agent, et le mouvement dans le moteur.

Si cette dernière opinion était véritable, si l'univers existait en Dieu comme le fétus vit dans la mère, oh ! alors l'univers serait nécessairement infini et incommensurable.. Mais si la première solution mérite de prévaloir, si le monde est l'ouvrage de Dieu, un effet à la fois distinct et dépendant de sa cause, et non un élément indispensable de la nature même de Dieu, alors rien ne nous empêche de concevoir que l'univers est infini et fini tout ensemble. A quoi se réduisent, à parler en toute rigueur, ces termes d'infini et de fini, sinon à la notion de l'être nécessaire, sinon à l'idée même de l'être? Posons donc la question de cette manière : Le monde est-il nécessaire pour que l'idée de l'être ait un objet, et ne devienne pas une abstraction ou une chimère? Raisonnablement, personne n'ose dire oui. Mais qui oserait nier que Dieu ne soit toujours et partout

nécessaire? Si Dieu n'était pas, si Dieu n'était plus, il n'y aurait plus d'être, l'impossibilité se trouverait réalisée, le néant existerait. Le monde n'est donc nécessaire sous aucun rapport, tandis que Dieu est nécessaire, quant à l'étendue aussi bien qu'à l'égard de la durée. Nous ne pouvons pas déclarer absurde en elle-même la pensée, que Dieu pourrait vouloir cesser d'agir, et par conséquent que l'univers viendrait à finir. Mais nous devons déclarer dénuée de fondement l'opinion selon laquelle le monde est nécessaire à l'existence de Dieu, selon laquelle Dieu lui-même est un être borné si le monde n'est pas illimité. Non, la nécessité de l'infini divin n'emporte pas celle de l'infinité du monde, parce qu'il n'est pas nécessaire que la cause, tout en passant dans l'effet, y passe tout entière et s'y épuise réellement. Non, il n'y a point de solidarité entre ces deux sortes d'infinis, parce que l'univers est un effet voulu par une intelligence qui, après avoir agi, demeure libre et indépendante.

La toute-présence de l'être nécessaire est la conviction, peut-être la plus solide, de Bruno; et c'est aussi celle de chaque esprit qui pense et de toute âme religieuse. En quel sens, toutefois, peut-on dire que Dieu est présent partout? Voilà ce qu'il importe de définir, et voilà où commence la division. Dieu est à la fois dans le monde et en lui-même; tel est le point d'où Bruno part et que nous n'avons garde de condamner. Comment

Dieu est-il dans le monde? Y est-il présent de la même manière qu'il vit en lui-même? Sur ce second article, Bruno chancelle bien des fois. Tantôt la divinité n'entre dans l'univers que par le moyen des forces qui le soutiennent et des lois qui le dirigent, sous la forme d'un gouvernement sage et paternel, par suite du plan d'après lequel il a été créé et d'après lequel il se développe sans interruption, enfin, en vue des causes ou du but qu'il doit accomplir ou atteindre, pour offrir le spectacle de la perfection réelle ou extérieure. Tantôt la divinité est dans le monde en essence et en substance, en principe, et, pour ainsi dire, en personne. Quelquefois même elle est tellement unie, tellement mêlée et identifiée à l'univers, qu'elle semble, en effet, être partout, excepté en elle-même. De là le rôle démesuré que joue, dans le système de Bruno, cette âme du monde, dont le moindre inconvénient consiste à former une expression équivoque et une comparaison inexacte.

Nous ne méconnaîtrons pas les intentions de ce philosophe. Nous admirons, nous considérons avec étonnement les efforts, en quelque sorte désespérés, qu'il tente pour maintenir tout ensemble les droits de la divinité et ceux de l'univers, les intérêts de la piété et ceux de la science, et pour satisfaire les besoins de l'humanité et ceux de la nature à la fois. C'est là certainement un spectacle curieux, qui révèle une âme sérieuse, et qui doit inspirer,

non de la colère ou de la haine, mais de la compassion et de la sympathie. Mais il n'en est pas moins vrai que l'hypothèse par laquelle Bruno se flatte d'allier les extrémités des choses, l'hypothèse d'une âme universelle, laisse subsister toutes les difficultés de ce formidable problème. En érigeant cette âme en cause universelle, en la chargeant de pénétrer toutes choses de force et de vitalité, d'animer et de spiritualiser les atomes aussi bien que les soleils, Bruno obtient, sans aucun doute, une sorte d'unité. Mais cette unité explique-t-elle suffisamment de quelle manière l'esprit des esprits est présent dans les corps, comment l'être absolument simple se mêle aux choses multiples, divisibles et contingentes, comment enfin la personne excellemment sainte et pure habite un monde mixte et imparfait, et y devient elle-même chose, pour ainsi dire? On se plaît à le répéter, Bruno ne supprime en théorie ni la personnalité de Dieu, ni celle de l'homme. Il proclame dans cent passages la divine providence [1] et la liberté humaine; mais lorsqu'il s'agit d'incorporer ces deux termes essentiels à la solution du problème, Bruno les perd de vue et semble vouloir les oublier. Après avoir admis des substances inférieures et des causes secondes,

[1] Son Dieu est souvent paternel comme celui de Socrate, libre, sage, providentiel comme celui de Platon, *rerum princeps*, et non *rerum natura* (p. 562). « *Deus omnibus providit* » (p. 467). « *Mundum creavit et conservat* » (p. 627). « Le monde a été créé, quoi qu'en disent Démocrite, Empédocle et Epicure, par l'ordre d'une volonté parfaite, *ex præscripto voluntatis* » (p. 323).

après avoir doué la substance primitive et la cause première de tous les attributs d'une personne, et élevé ces mêmes attributs à la puissance de l'infini, Bruno ne craint pas de conclure, non-seulement que Dieu est partout, mais qu'il est tout. L'univers ne saurait avoir deux principes : le principe unique est donc non-seulement lui-même, mais aussi l'univers; il ne porte pas seulement cet univers virtuellement en lui, mais il le remplit, il l'est.

C'est là une contradiction manifeste, une conclusion évidemment précipitée et préconçue, évidemment incomplète : elle prouve trop, elle ne prouve donc rien, comme l'Ecole aurait pu répondre. Le fait de la personnalité a été omis, l'humanité a été moins consultée que la nature extérieure, la raison et l'expérience ont été également négligées ou dédaignées; car la raison exige la personnalité de Dieu, et l'expérience atteste celle de l'homme.

On le voit, Bruno flotte entre le théisme et le panthéisme; et s'il ne tombe pas dans ce dernier abîme, il marche du moins sur la pente qui y mène. Il n'est pas panthéiste à la manière de ceux qu'on désigne communément par ce terme. Quoiqu'il enseigne une substance unique, la substance divine, il enseigne aussi des substances particulières, des forces individuelles, des âmes humaines, et en général des unités indestructibles : il célèbre dans un langage magnifique, non-seulement la

majesté de Dieu, mais la dignité de l'homme. Quoiqu'il parle de nécessité, quand il touche le dogme délicat de la création, il ne comprend sous cette expression, ni un déterminisme logique, ni un fatalisme moral ou physique; il veut dire seulement que l'être des êtres, en vertu de sa bonté et de son amour, aussi bien qu'en vertu de son énergie et de sa puissance, devait et doit encore préférer produire, et s'entourer d'êtres semblables à lui.

Le point de vue et de départ, d'où Bruno considérait l'univers et Dieu, ne pouvait pas ne pas le conduire à un résultat analogue au panthéisme. Il a sur l'être et sur la personne des notions erronées. Au lieu de puiser l'idée de l'être dans la personnalité, dans le *moi*, au lieu de la transporter ensuite et de la rendre en quelque sorte à l'Etre des êtres, il la tire de la région des idées abstraites. Au début, il ne se place pas dans le *moi*, il ne s'appuie pas sur le *moi*, mais il s'établit dans l'abstraction de l'être, qu'il prend tour à tour pour le monde réel et pour le Dieu libre et vivant de l'humanité. Il devait donc infailliblement se tromper sur les vraies marques de la personnalité. En effet, le caractère de l'individualité humaine, il le fait consister, non dans le vouloir, mais dans le savoir; tandis qu'en réalité rien n'est plus impersonnel, plus irresponsable, et par conséquent moins individuel que la science.[1] Le caractère

[1] La meilleure preuve de cette erreur, c'est que Bruno accorde à l'homme

qui distingue la personne divine, selon lui, ce n'est pas une volonté à la fois immuable et indépendante, c'est une activité inépuisable et bienfaisante. Si la science est le privilége de l'homme,[1] la lumière est la prérogative de Dieu; l'un désire tout connaître, l'autre veut tout éclairer; l'un se développe en marchant de clarté en clarté, l'autre en versant la lumière de toutes parts; l'un est présent partout par la pensée, l'autre par son esprit de lumière et de vie. Ainsi les véritables caractères de la personnalité se trouvent sacrifiés à des attributs de second ordre : *hinc prima mali labes!* Le savoir constitue aussi peu le fond de la personne humaine, que la lumière celle de la personne divine, ou du moins le savoir et la lumière sont si loin d'épuiser l'être, que l'y circonscrire c'est s'exposer à détruire la personnalité. Qu'est-ce encore que la personnalité, si elle n'est qu'une restriction, une limitation, une privation, une négation, en un mot, une imperfection? Si Bruno en avait mieux observé la nature, laquelle se révèle surtout par une étude profonde de la volonté, de la liberté et de tous les faits qui se rattachent au sentiment du bien et du mal, il aurait reconnu que le *moi*, au lieu d'être un

une immortalité métaphysique plutôt que morale. L'âme est indestructible et immatérielle; mais conserve-t-elle le souvenir de la vie présente? La vie future est-elle un ordre de réparation et de rémunération? Voilà ce qui n'occupe guère le métaphysicien.

[1] De là vient que Bruno absorbe et la sensibilité et la volonté dans l'intelligence. En définissant la sensibilité, il ne tient pas compte des caractères de peine et de plaisir; en définissant la volonté, il ne la distingue ni du désir ni de l'instinct.

obstacle pour l'unité de la science, en est la pierre angulaire. Lui qui avait si bien montré que la volonté est la dernière preuve de l'évidence, il aurait dû voir que, plus la personnalité s'étend et s'amplifie, plus elle s'approche du but de sa destinée, en d'autres termes, que la personnalité véritable est l'opposé de l'égoïsme. Les bienfaiteurs de l'humanité en sont un exemple : en se donnant à tous, par leurs veilles, par leurs exploits, par leur héroïque dévouement, par leurs saintes œuvres, ils n'ont fait que développer ce que leur personne contenait d'original, ils n'ont fait qu'élever et épurer leur individualité. Le bienfaiteur par excellence, Dieu, n'est-il pas en quelque sorte, grâce à l'amour dont il embrasse l'univers, le *moi* universel ? Et ne faut-il pas, pour que son centre soit partout et sa circonférence nulle part, qu'il ait son centre en lui-même ?

Si Bruno avait appuyé la personnalité sur la volonté, il aurait fait consister l'être, non dans une notion abstraite, mais dans un être vivant,[1] il aurait envisagé la création comme un fait, et non comme une idée, ou comme l'ombre d'une idée; il aurait placé le bien, moins dans l'ordre physique et la perfection mathématique des mondes, que dans le libre développement de la puissance du sacrifice, dans le perfectionnement

[1] Bruno avait cependant voulu concilier *utile et bonum simpliciter* avec *utile et bonum ad speciem humanam contractum* (*de Min.*, l. II).

moral. Un point de départ hypothétique entraîne un point de vue illusoire. Quiconque a converti les réalités en abstractions, les personnes en idées, sera obligé de réaliser ensuite des abstractions, et de personnifier jusqu'à des métaphores. Quiconque croit rabaisser l'esprit humain et l'esprit divin, en leur prêtant les mots de *moi* et de *mien*, sera obligé de dire, en s'adressant au soleil et à la terre : *Toi!* Quiconque, jugeant indigne de la philosophie la distinction populaire en personnes et en choses, en âmes et en corps, résout les existences et les faits dans cette entité purement logique de substance, ou même dans la notion moins abstraite de cause, sera tôt ou tard forcé de défigurer tout le côté moral, peut-être même le côté physique de la réalité. Quiconque, préoccupé de simplifier et d'unir, retranche des caractères aussi universels, aussi invariables que la volonté et la liberté, ne peut obtenir qu'une unité vide, une identité fictive, une identité qui ne saurait résumer ou concilier les termes omis, une unité qui ne saurait contenir ou expliquer les dualités négligées. Le système qui en naîtra, sera peut-être hardi et beau, grand et généreux; mais il pèchera par la base. Fondé sur une donnée incomplète, il ne représentera qu'une partie de la réalité, et par conséquent il faussera le reste; ce sera un poème brillant, ce ne sera pas l'image fidèle de l'univers; ce sera le mot d'une énigme, mais non celui de l'énigme du monde.

Au surplus, dans le détail de son système aussi bien que dans sa vie, Bruno repousse les conclusions qui se peuvent tirer du résultat auquel il finit par aboutir. Il s'exprime çà et là sur l'esprit universel dans le langage du chimiste français Nicolas Le Fèvre;[1] cet esprit lui semble parfois

» Pan le fort, le subtil, l'entier, l'universel,
» Tout air, tout eau, tout terre et tout feu immortel,
» Germe du feu, de l'air, de la terre et de l'onde,
» Grand esprit avivant tous les membres du monde;
» Pour âme universelle en tous corps te logeant,
» Auxquels tu donnes être, et mouvement et vie... »

Mais plus souvent il pense que la nature, à la fois ouvrage et demeure de Dieu, n'est pas nécessaire comme Dieu. S'il dit fréquemment : l'esprit anime et possède l'homme; il dit aussi : l'homme est esprit, l'homme a pensée et raison, l'homme est un être intel-

[1] Voy. M. DUMAS, *Philosophie chimique*, p. 62. Qu'on nous permette de rappeler, à titre d'antidote, les beaux vers de M. de Lamartine :

« Le Dieu qu'adore Harold est cet agent suprême,
» Le Pan mystérieux, insoluble problème,
» Grand, borné, bon, mauvais, que ce vaste univers
» Révèle à ses regards sous mille aspects divers;
» Etre sans attributs, force sans providence,
» Exerçant au hasard une aveugle puissance;
» Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
» Faisant le mal sans haine et le bien sans amour;
» N'ayant pour tout dessein qu'un éternel caprice;
» Ne commandant ni foi, ni loi, ni sacrifice;
» Livrant le faible au fort et le juste au trépas,
» Et dont la raison dit : Est-il? ou n'est-il pas? »

Voy. *le Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, X. Comp. M. A. VINET, *Essais de philosophie morale*, p. 168.

ligent et moral, fait à l'image de la divinité. Quoique l'homme ne soit pas un être nécessaire, quoiqu'il ne soit, comme les astres, qu'un témoin de la gloire divine, l'homme est un être individuel, une unité indissoluble, un tout identique à lui-même, et en lui-même impérissable. L'opinion d'après laquelle l'homme n'est qu'un fragment ou une fraction, opinion qui semble naturellement découler du dernier mot de Bruno, eût été rejetée par lui comme une folie déplorable. Bruno se serait moqué, comme Pascal, de quiconque lui eût dit : Tout est Dieu, vous y compris. « Le plaisant Dieu que voilà. *O ridicolosissimo eroe!* »[1] Qui a soutenu plus énergiquement que Bruno, en face des autorités du temps, les droits imprescriptibles de l'individu ? Qui a proclamé plus courageusement que Bruno, la valeur inaliénable et le prix absolu d'une âme isolée, et par conséquent de la personne humaine? Charron est l'auteur de la devise de l'individualisme, en prenant ce mot dans sa noble acception : *Tiens-toi à toi-même.*[2] Mais Bruno est le penseur qui, au XVI[e] siècle, a mis cette maxime en pratique, comme Socrate avait fait au siècle de Périclès. Voilà pourquoi Bruno ne croyait pas avoir à craindre les objections qui surgissent du fait de la personnalité.

Il ne craignait pas davantage celles qui pouvaient lui

[1] Pensées, *Rapport de M. V. Cousin*, p. 112.
[2] *De la Sagesse*, l. III, c. 6.

être présentées par les moralistes, véritables « rabat-joie » du panthéisme, selon l'expression de Bayle. « Si Dieu est la cause universelle, il est donc aussi la source du mal, la racine et la perfection de la méchanceté, le père du mensonge, le prince des ténèbres, l'idéal de l'abomination ! » Bruno méprise cette pierre d'achoppement, ou bien il se contente de répondre : Il y a des causes d'un ordre inférieur, et quant à la cause première, elle est absolument pure et sainte, elle est l'ordre et la bonté même ; le mal et le désordre ne sauraient venir d'elle, mais doivent tenir uniquement aux imperfections de la réalité, aux illusions de l'humanité... Nouvelle preuve de la nécessité d'approfondir le *moi*, avant de prétendre concilier le fini et l'infini ; nouveau témoignage de cette vérité, que l'unité de l'univers ne pourra être démontrée d'une manière satisfaisante, que par ceux qui partiront de l'unité du *moi*.

Ainsi, Bruno s'abuse sur les dangers de sa doctrine. Parce qu'il enseigne expressément la personnalité, tant humaine que divine, il se persuade, au moment de réduire ses doctrines en système et de les résumer, qu'il a tenu compte d'un fait si essentiel. Parce qu'il est théiste en détail, pour imiter le mot de Fra Paolo, il ne se croit pas panthéiste en gros. Tous les éléments d'une bonne métaphysique se rencontrent chez lui ; mais ce qui ne s'y trouve pas, c'est la bonne manière de les coordonner et de les résoudre en un principe suprême.

C'est dans un vice de méthode qu'il faut chercher la cause de ses erreurs. Ce n'est, à coup sûr, ni son cœur, ni son but qu'il est permis d'accuser. Bruno n'est ni matérialiste, ni athée. L'athée ne se trompe pas, comme Bruno, sur la nature de Dieu et sur ses rapports avec l'univers ; l'athée nie absolument la divinité, c'est-à-dire tout principe vivant, distinct et indépendant de l'univers : aux yeux de l'athée, l'infini est un mot vide de sens, une expression contradictoire et inutile. Le matérialiste n'admet pas, comme Bruno, une distinction fondamentale entre l'âme et le corps, entre une substance identique à elle-même, indécomposable et indestructible, et une substance mixte et composée, changeante et périssable, entre une réalité intelligible et une réalité palpable, entre une loi d'abnégation et de liberté et une loi fatale d'égoïsme et de mort : le matérialiste nie l'invisible, comme l'athée nie l'infini. Or, si Bruno excède et s'égare, c'est à force de sacrifier le visible à l'invisible et d'absorber le fini dans l'infini.

Bien d'autres penseurs ont depuis cherché à résoudre le problème qui nous occupe, et malgré les efforts de Descartes pour conserver l'une et l'autre sphère dans leur intégrité, ils sont arrivés à la solution que Bruno a scellée de son sang. A l'exemple du philosophe napolitain, ils se sont appliqués à démontrer, moins l'harmonie ou l'union entre Dieu et l'univers, que leur unité et

leur identité. Comme ce même philosophe, ils ont été égarés dès l'abord par ces deux maximes abstraites, et pour ainsi dire géométriques : L'effet est identique à la cause ; La cause première ne peut être double.

Les deux plus grandes écoles que compte la philosophie moderne, celle de Descartes et celle de Kant, ont donné plus d'un successeur à Bruno. Malebranche et Fichte lui ressemblent par plusieurs traits : Malebranche, par sa « vision en Dieu » et ses « causes occasionnelles; » Fichte, par son ordre qui tantôt ordonne, tantôt est ordonné,[1] par sa division en thèse, antithèse et synthèse, aussi bien que par sa fusion de la vie et de l'amour.[2] Mais ceux qui se rapprochent le plus de Bruno, ce sont Spinosa, Schelling et Hegel. Les systèmes de ces trois métaphysiciens, qui honorent tant la pénétration de l'esprit humain, sont trop connus pour qu'il nous soit permis de les caractériser ici, ou de les comparer en détail avec les doctrines du Nolain. Quelques indications générales suffiront pour marquer les différences qui existent entre l'idéaliste italien et ces penseurs du Nord.

Pour ce qui concerne Spinosa,[3] il est bien plus hardi que Bruno, quand il s'agit de décrire cette Substance

[1] « *Ordo ordinans, ordo ordinatus.* »
[2] Voy. sa *Destination de l'homme* et ses *Directions pour la vie bienheureuse*. Dans ce dernier ouvrage (p. 5 et *passim*), on lit : « *Was du* liebst, *das* bist *du, u. das* lebst *du.* »
[3] Voy. P. II, p. 46, sq.

unique, cette Nature qui est tour à tour au-dessus et au-dedans de l'univers.[1] Spinosa est assuré qu'il possède une idée adéquate de Dieu. Bruno croit qu'il n'est possible de concevoir la divinité que par analogie et en quelque sorte approximativement. C'est que Bruno ne s'est pas encore autant dégagé de l'influence de Platon et des Alexandrins; il est encore, par beaucoup d'endroits, disciple des Idées, partisan de l'Emanation et de la « Cause transitoire du Monde; » il hésite souvent à proclamer sans réserve « l'Immanence de Dieu. » Il est vrai que Bruno donne à la substance à peu près les mêmes qualités qu'elle reçoit de Spinosa. Cependant, il l'appelle plus volontiers cause, de même qu'il parle d'actes et de formes,[2] plutôt que d'attributs et de modes. Chez Bruno, l'identité réside dans l'universalité du mouvement et de la vie; chez Spinosa, elle consiste dans l'homogénéité, dans l'unité de la substance. L'un et l'autre distinguent l'esprit et le corps, la pensée et l'étendue, le *Maximum* et le *Minimum*, l'infini des idées et l'infini des choses. Mais leur double infini est loin de présenter les mêmes caractères, quand on l'examine de près. Ce qui est réel chez Spinosa, c'est la multiplicité; l'unité n'est que logique et apparente.

[1] «*Natura naturans, natura naturata.*» Bruno préfère à cette formule l'expression de *causa causans, causa causata.*

[2] Il est inutile de rappeler que Bruno prend ordinairement le mot *forme* dans le sens actif que le moyen-âge y attachait, comme synonyme de force plastique de la matière, ou de principe de mouvement.

Grâce à l'influence cartésienne, il subsiste entre la *pensée* et l'*étendue* du spinosisme une différence si essentielle, qu'elle ne s'efface pas même au sein de la substance des substances. Au contraire, Bruno laisse tout se résoudre dans une unité réelle et vivante, absolument simple, douée d'une fécondité inépuisable, unité qui est moins substance que cause, cause éternelle, force universellement productrice et toujours agissante. Comme l'unité de Spinosa est moins dynamique qu'abstraite ou mathématique, la pensée et l'étendue viennent à se réduire, sous forme d'attributs et de modes, à de pures conceptions, à des déterminations en quelque sorte algébriques.[1] Sous la plume et sur les lèvres de Bruno, rien de plus mouvant et de plus animé que le monde des détails; les parties les plus inertes, les plus insensibles de la création sont pleines d'énergie et d'intelligence; tout manifeste de l'âme, de la puissance, de la chaleur, de la joie; tout est chant, fête, culte et amour.

C'est là aussi l'aspect sous lequel l'univers se présente dans le système de Schelling. Cet éloquent philosophe ne s'est pas borné à faire une étude sérieuse des livres et des idées de Bruno; mais il a développé, sous leur influence, un génie analogue à celui de Bruno. Il n'est ni géomètre comme Spinosa, ni logicien comme

[1] Qu'on se souvienne seulement de l'abus que Spinosa fait de l'adverbe *quatenus* (en tant que).

Hegel; il est, comme Bruno, poète et artiste. L'éclat et la fécondité de l'imagination, la richesse et le feu du langage, une brillante jeunesse de cœur distinguent également l'un et l'autre; et, puisque l'homme est naturellement disposé à accorder le titre d'instrument spécial de la science à celle des facultés qui prédomine chez lui, Schelling, comme Bruno, met l'intuition intellectuelle, ou la raison inspirée, au-dessus des autres moyens de connaître. Aussi, son Absolu ne diffère-t-il guère du principe de vie et de force qui constitue la monade suprême de Bruno, de cette puissance dynamique qui anime le monde de Bruno, sous le titre d'âme universelle ; il en diffère aussi peu qu'il se distingue profondément de l'inféconde substance de Spinosa. Bruno avait déjà assigné à la métaphysique la tâche non-seulement de prouver l'existence des choses invisibles et éternelles, mais de montrer de quelle manière elles existent, où et comment elles se développent. Schelling fait consister dans cette « Genèse » une fonction principale de la philosophie. Mais c'est particulièrement sur l'identité parfaite des extrêmes, caractère de l'Absolu, que les deux penseurs s'accordent : Bruno l'appelle le point suprême de la coïncidence; Schelling, le point de l'indifférence. Les contraires sont pour tous deux des degrés ou des aspects de puissances opposées, mais soutenues par une activité identique et permanente; pour tous deux, chaque partie du tout peut

devenir tout, tout traverser, monter et descendre en tout sens, grâce à une certaine échelle, à une marche circulaire que suivent et les idées et les choses, et qui les ramène toujours à l'unité primitive. Toutefois, Schelling, ayant été disciple de Kant et de Fichte avant de l'être de Bruno et de Spinosa, ordonne les oppositions et les classe, suivant la distinction qui remonte à Descartes, celle du sujet et de l'objet. Sujet et objet, pensée et existence, notion et chose, fini et infini, toutes ces antithèses, comprises sous les termes d'*idéal* et de *réel*, se résolvent dans un terme supérieur, où elles se confondent et s'unissent.[1] Il y a donc chez Schelling, à la fois, une identité absolue et une absolue dualité, une monade parfaite et une parfaite dyade, une unité éternelle et un parallélisme constant. L'Absolu est le commencement et la fin de tout; mais les deux voies où il se développe, le réel et l'idéal, la nature et l'histoire, l'univers et le monde moral, ne sont pas moins nécessaires, ni moins déterminées. Une division aussi rigoureuse, une classification aussi radicale est étrangère à Bruno, qui forme autant de triades que de dyades, et qui n'a jamais été aussi vivement frappé de l'opposition fondamentale du *moi* et du *non-moi*.

Par ce côté, c'est-à-dire par la méthode, Bruno a plus

[1] Bruno subordonne aussi, il est vrai, la physique et la logique à la métaphysique; mais cette ordonnance n'a pas le caractère systématique propre à a méthode de Schelling.

d'analogie avec Hegel. La contradiction, dit celui-ci, est inhérente à toutes choses; mais elle n'est qu'apparente, et se résout toujours dans une synthèse supérieure, laquelle dévoile nécessairement la secrète identité des termes opposés. La synthèse suprême et primordiale, c'est l'unité de l'existence et de la pensée, c'est l'esprit, c'est la divinité même, tour à tour révélée dans la nature et dans l'humanité, dans le monde physique et dans le langage. N'est-ce pas là le point de vue sous lequel Bruno produisait son lullisme? Cet art étrange est, sauf une foule de diversités, le précurseur de la logique hegélienne. L'idée, qui est le tout du philosophe allemand, est pour le philosophe italien l'âme de l'univers. L'évolution perpétuelle de l'idée germanique ressemble singulièrement au développement sans fin de l'infini napolitain; l'une est plus froide, plus abstraite, c'est-à-dire moins humaine que l'autre. L'idée remplit, chez Hegel, la triple sphère de la logique, de la nature et de l'esprit; chez Bruno, elle parcourt trois phases aussi : l'intelligence divine, l'esprit humain, l'âme du monde, ou bien l'idée, la pensée, et l'ombre de l'idée. L'histoire de l'idée est pour l'un et l'autre, soit une dialectique, soit un enchaînement organique, soit un procédé chimique; Bruno la compare volontiers à une métamorphose, à une révolution universelle, Hegel à un *procès* sans fin.[1] Mais à coté de cette similitude

[1] « ...*Procès éternel du temps contre lui-même,* » dit M. de Lamartine

générale, combien de dissemblances particulières! Quoique l'être de Hegel soit la substance en quelque sorte mobilisée de Spinosa, il n'est pas encore la cause de Bruno. L'être de Hegel est un principe pur et abstrait, entièrement indéterminé, absolument exempt de tout caractère et de toute vie; c'est la *chose en soi* de Kant, c'est-à-dire une inconnue, un $x$, un zéro. La cause de Bruno, au contraire, bien qu'elle ne soit aussi qu'un point, est une force tellement pleine et concentrée à la fois, une puissance tellement simple et vaste tout ensemble, qu'elle renferme les déterminations, et les caractères de toute substance et de toute conception possible; infiniment petite quant à l'étendue, elle est infiniment grande à l'égard de l'énergie. De là une différence notable touchant le développement de la substance. Celui qu'imagine Bruno est un jeu libre, et pour ainsi dire poétique; celui qu'enseigne Hegel est un mécanisme d'airain. Dans l'un, des images vives; dans l'autre, des formules inflexibles. Ici, la révélation continue et indépendante de la même âme, du même infini; là, des gradations régulières, des distinctions fatales, un enchaînement d'états et de moments qui affectent l'être despotiquement. Des deux côtés, l'infini, le positif se changent continuellement dans le négatif et

(*Jocelyn*, IIe époque). On l'a rapproché avec raison de la « *fluence*, ῥοή, » qu'enseignait Anaximandre. Du reste, c'est à l'école d'Alexandrie que Bruno avait pris le goût des trilogies, des trichotomies, comme Hegel l'avait reçu de Kant, et plus encore de Fichte.

le fini, comme le fini se transforme sans cesse en infini; des deux côtés, l'être est un *devenir* sans fin. Mais la cosmogonie de Hegel diffère, par le dessin et par le coloris, de celle de Bruno, autant que le ciel septentrional diffère du ciel de Naples. Elle est d'une sévérité aride, hérissée d'oppositions et de négations, elle est comme de fer ou de glace; tandis que celle de Bruno, riante et exubérante, réfléchit les beautés de la création et les élans du cœur humain. L'optimisme de Bruno se distingue nettement de l'optimisme de Hegel : l'un remplit de confiance, l'autre est capable d'attrister le stoïcien le plus intrépide. Si Bruno ne tient pas assez compte de la personnalité, il croit du moins fermement à l'immortalité de l'être qui pense en nous, du *moi* individuel. Hegel n'accorde l'immortalité qu'à l'espèce humaine, comme si l'espèce n'était pas composée d'individus. Enfin, si nous avons accusé Bruno d'avoir trop souvent sacrifié l'être réel à l'abstraction de l'être, à combien plus juste titre ne faut-il pas adresser le même reproche à l'Aristote moderne?

En étudiant la *Critique de la raison pure* de Kant, on se rappelle maintes fois le mot de son spirituel compatriote. « Le principe de Bruno, disait Hamann, la *coïncidentia oppositorum*, vaut à lui seul plus que toute cette *Critique*. »[1] Les *antinomies* implacables de cet im-

[1] *OEuvres*, t. VI, p. 301 (en allem.).

pitoyable analyste répugnaient à l'ardente piété et au mystique *humour* de Hamann. Mais celui-ci qu'aurait-il pensé de l'identité impérieuse et des triplicités inexorables, par lesquelles Hegel se flatte d'avoir à la fois découvert et concilié toutes les antinomies concevables? Qu'aurait-il dit de cet absolutisme nouveau?

C'est parce que Bruno, inférieur par la science et la méthode, surpasse ces étonnants logiciens par la vie et la foi, qu'il a été traité avec une déférence aussi remarquable par les adversaires de Kant, par Hamann, Herder et Jacobi.[1] Les vues de Herder sur l'histoire de l'humanité et sur l'énergie vitale de cet animal immense et éternel qui s'appelle l'univers, se rapprochent tout au moins autant des doctrines de Bruno que de celles de Vico. L'esprit venu de l'Inde et acclimaté dans la Grande-Grèce est visiblement de la même famille que le génie germanique.

L'approbation de tant de personnages supérieurs témoigne d'un mérite réel. Après une épreuve de deux siècles, Bruno garde un rang distingué dans la philosophie moderne. Son nom demeure attaché, sinon au problème le plus élevé de la science humaine, c'est-à-dire à la question de l'unité des choses, du moins à deux doctrines fondamentales en métaphysique, celles de l'immensité de l'univers et de la toute-présence de Dieu.

[1] Voy. P. I, p. 294, sqq

Nous comprenons qu'on puisse se laisser entraîner par Hume à considérer l'idée de cause comme une notion vide et sans objet, ou par Kant à déclarer l'idée de substance comme quelque chose d'inconnu et d'inaccessible; nous comprenons qu'on puisse ainsi en venir à regarder la métaphysique comme une science impossible, comme une prétention téméraire. Mais nous ne croyons pas qu'on puisse admettre la réalité de la cause et de la substance, et en même temps juger vaine la recherche de l'unité, celle d'un principe unique et d'un être suprême. Or, celui qui est persuadé que le devoir capital du métaphysicien consiste dans la tâche délicate de montrer la cause première présente dans les causes secondes, et la réalité finie impliquée dans l'être infini, ne saurait refuser à Bruno le titre de métaphysicien. Nous croyons avoir prouvé, l'histoire à la main, qu'il est le métaphysicien le plus distingué de la Renaissance. Un juge compétent[1] l'a surnommé le Descartes de son âge; peut-être, grâce à ses vœux de conciliation philosophique et à sa vaste érudition, en est-il même le Leibnitz.

En portant ses regards sur les philosophes réunis de la Renaissance, on se convaincra qu'aucun d'eux ne dispute à Bruno la palme de la métaphysique.

Dans l'école nombreuse qui se rallie autour d'Aris-

[1] Voy. M. V. Cousin, *Cours de l'hist. de la philos.* 1829. I, p. 403.

tote, on remarque, sans doute, des penseurs puissants, pour lesquels nous avons souvent exprimé une sincère admiration. Tels sont Pomponace, Telesio, Suarez, Césalpin, Vanini, Campanella.

Pomponace s'est illustré par ses méditations sur les rapports de la fatalité avec la liberté et la divine providence, ainsi que sur l'immortalité de l'âme. Mais, à l'égard du premier point, il ne conclut pas; et quant au second, il ne sait pas concilier la persistance individuelle de l'âme avec la durée impersonnelle de la pensée, c'est-à-dire avec l'esprit humain, pris *in abstracto*. La pensée n'est donc pas pour lui le lien du monde fini et de l'infini, de l'élément personnel et de l'impersonnel, ou plutôt il ne s'inquiète pas de lier ces deux sphères, et de les réduire à une unité suprême.

Telesio, nous l'avons fait voir, a eu le mérite de rappeler ses contemporains au sentiment de la réalité. Il s'est efforcé de raviver et de simplifier l'étude de la nature, en ramenant toutes choses à trois principes, la matière, principe passif, la chaleur ou le soleil, et le froid ou la terre, principes actifs et incorporels. Il a su joindre à cette théorie de sages leçons sur Dieu et sur l'homme, mais il ne s'est pas proposé spécialement d'éclaircir les rapports de l'univers avec la divinité.

Le jésuite Suarez, l'honneur de l'université de Coïmbre, s'est livré davantage à la métaphysique. L'être et l'unité, la cause et la divinité, les différentes détermi-

nations de la réalité, et l'homme en particulier, sont le sujet de ses *Metaphysicæ disputationes*, ouvrage recommandé par H. Grotius et Leibnitz, et un des guides de Wolff. Mais, malgré son éclectisme, qui annonce des réflexions sérieuses et personnelles, Suarez se montre trop servilement attaché aux procédés de l'Ecole, trop esclave du formalisme logique, trop étranger aux mouvements du siècle et aux besoins qui présageaint l'avenir, pour pouvoir être regardé comme le représentant de la métaphysique. Il a analysé avec une sagacité patiente la notion suprême de l'être; mais il ne l'a pas affranchie du joug de l'abstraction, il ne l'a pas mise en relation avec la vie active.

Le péripatéticien Césalpin, dont la finesse est devenue proverbiale, semble aussi animé du désir de présenter l'univers comme un seul et même être, puisqu'il considère la pensée comme la base et la force de tout. Mais il ne s'est pas occupé à former un système complet et suivi; il s'est borné à sonder quelques points isolés, quoique importants. Il s'accorde avec Bruno sur plusieurs articles fondamentaux, tels que l'animation du monde et l'intelligence universelle; mais il ne détermine pas le rapport de l'intelligence suprême avec la nature, ni avec ce principe actif qu'il appelle la forme. Quant à ses idées sur Dieu, elles trahissent une grande insuffisance, et prouvent qu'il a été loin de tout embrasser.

Le disciple le plus célèbre de Pomponace, Vanini, est peut-être plus étroit encore. Il se contredit, d'ailleurs, en soutenant dans l'un de ses ouvrages le matérialisme qu'il combat dans l'autre. Nonobstant de nobles élans vers Dieu, et malgré une imagination hardie, il ne cache dans aucun de ses écrits son penchant à absorber l'infini dans le fini. Il n'a jamais conçu la science humaine, ni surtout la métaphysique, avec l'étendue et la profondeur qui distinguent Bruno.

Celui qui égale Bruno par ces deux qualités, c'est Campanella. Mais Campanella appartient déjà au XVII[e] siècle, et a profité évidemment des essais et des erreurs du Nolain. Lui aussi se propose une réforme générale de la philosophie, il tend aussi à l'unité et veut tout allier; mais il laisse subsister dans son encyclopédie une double contradiction. Il donne à la science pour source unique l'expérience ou l'histoire, et lui assigne pour but la possession de l'infini, sans dire comment elle peut parvenir d'un tel point de départ à un terme semblable. Puis il divise la science en deux grandes sections : la science divine ou la théologie, et la science humaine ou la *micrologie*. Malgré cette discordance intestine, Campanella s'efforce de découvrir le lien qui enchaîne toutes les connaissances. Il s'appuie fermement sur la conscience que nous avons de notre existence, de notre entendement, de notre volonté. Il établit clairement la nécessité, la légitimité, la souve-

raineté de la métaphysique. Il a des vues plus saines peut-être que Bruno sur la nature des choses, sur l'essence des êtres, sur les conditions ou dispositions absolues de leur existence, leurs *primalités*. Il caractérise plus énergiquement l'une des qualités de l'être, qui est le bien, l'être moral, dont Dieu est le type accompli;[1] mais il ne pénètre pas aussi avant que Bruno dans l'intime relation de l'être et du savoir; il ne pose pas le problème final de la métaphysique avec autant de hardiesse et de vigueur, et surtout il ne l'aborde pas avec la même indépendance. Campanella est trop théologien pour être complètement philosophe, comme, d'un autre côté, il raisonne trop pour pouvoir prétendre au titre de théologien. Le rapport entre ce monde, qu'il appelle un monde phénoménal, et la vérité absolue qui est en Dieu, entre la pluralité et l'unité, il ne s'en préoccupe pas au même point que Bruno, et cependant c'est là que résident le fond et le nœud de la métaphysique. Aussi son système n'a-t-il excité, à aucune époque, le même degré d'intérêt que celui de Bruno.

Cependant, Campanella est déjà à moitié platonicien. Parmi ceux qui le sont entièrement, c'est Bruno qui marche à leur tête. Ni Ramus, ni Patritius ne sauraient lui être comparés. Ramus, pénétré comme Bruno de l'urgence d'une réforme scientifique, et non moins

[1] Voy. M. T. Mamiani, *Dialoghi di scienza prima*, t. I, p. 381, sqq.

convaincu de la nécessité de fonder cette réforme sur la libre recherche de la vérité, a une place distinguée dans l'histoire de la dialectique ou de la méthode, mais non dans celle de l'ontologie ou de la métaphysique. Sa gloire est celle d'un critique exercé, d'un esprit libéral et instruit, et en même temps celle d'un homme d'action ferme, généreux, éloquent; ce n'est pas la gloire d'un penseur à l'invention puissante. Ce qui l'occupe, c'est l'analyse de la pensée et de la parole, et non celle de la nature générale. Le rapport de l'intelligence et de l'être, de la science et de l'univers ou de la divinité, ne s'est jamais emparé de lui ni comme un problème vital, ni comme la question suprême.

Patritius offre, sans contredit, plus d'une ressemblance avec Bruno. Par sa théorie sur l'émanation de la lumière, il est, aussi bien que celui-ci, disciple des Alexandrins. Mais il a été encore plus anti-péripatéticien que platonicien, plus érudit que méditatif. Le service dont la philosophie lui tient compte, c'est d'avoir fait connaître à ses contemporains les profondeurs, les splendeurs des systèmes originaires de l'orient. Patritius s'est demandé, il est vrai, comment la pluralité naît et sort de l'unité, et il a répondu : par la lumière. Mais il n'a pas songé à s'enquérir du rapport de la lumière réelle avec la lumière idéale, ni surtout de ce qui met la lumière en mouvement, en émanation. Il s'est arrêté à l'idée de substance, il ne s'est pas élevé à l'idée de

cause, et ainsi l'on peut dire qu'il ne s'est pas non plus placé au point de vue de l'unité.

Comparerons-nous Bruno avec les sceptiques, ou avec les mystiques? Le seizième siècle compte des sceptiques illustres dans la patrie de Bayle et de Voltaire; mais Sanchez, Montaigne et Charron, à l'exemple des pyrrhoniens de l'antiquité, se rient de la métaphysique. Tout, pour eux, se réduit à des apparences, à des phénomènes, au fini; comment penseraient-ils à rechercher le lien du fini avec l'infini, c'est-à-dire avec ce qu'ils nomment l'impossible? Le pyrrhonisme consiste précisément à ébranler l'unique fondement de la métaphysique et de l'infini, une cause primitive et une substance permanente.

Quant aux mystiques, ils se mettent en dehors de la philosophie véritable. Si les sceptiques ne s'attachent qu'au fini, les mystiques n'ont foi qu'à l'infini. Des deux côtés, l'un des termes se trouve supprimé par système. Il y a dès lors unité, sans doute; mais cette unité résulte-t-elle de la conciliation des extrêmes? Dans le mysticisme, il n'y a rien à unir, rien à accorder. Tout y est tellement infini, qu'il ne saurait être question du fini, ni par conséquent du rapport de l'infini avec le fini.

Il n'est donc pas inexact de dire que Bruno occupe légitimement le premier rang parmi les métaphysiciens du XVI[e] siècle, et conséquemment parmi les hérauts

de la philosophie moderne. L'Italie peut donc s'enorgueillir d'être sa patrie. Elle y a d'autant plus de droit qu'elle peut reconnaître dans la philosophie de Bruno, comme dans son âme, pour ainsi dire, incandescente, l'empreinte du caractère national.

Il serait facile de montrer que ce qui distingue la philosophie italienne, se rencontre déjà fortement marqué dans les travaux et dans l'esprit de Bruno. Quelques lignes suffisent pour justifier cette assertion.[1]

Le trait qui caractérise les philosophes italiens, à dater des jours de Dante et de Pétrarque, c'est une manière poétique de considérer la nature des choses, c'est l'habitude de concevoir les idées abstraites sous des figures grandes ou vives. Il n'est guère en Italie de métaphysicien célèbre, qui ne brille par une imagination hardie, sinon féconde. Cette disposition semble tellement propre au génie de ce pays, qu'il n'est pas rare d'y rencontrer des penseurs qui allient la sagacité, et même la subtilité, à la témérité ou à l'exubérance de la *fantaisie*.

De cette disposition générale dérive le penchant d'unir à la culture des sciences celle des lettres, et à l'étude de la pensée celle de la forme. En Italie, les philosophes ne négligent ni ne dédaignent rien de ce qui touche l'art de parler et d'écrire. Ils pèchent quelquefois contre la

[1] Comp. Cuoco, *Platone in Italia* (ed, II), passim.

pureté du goût, contre la tempérance du langage mais il est difficile de les trouver indifférents pour l'éloquence et le style. C'est que Dante et Pétrarque, ces héros de la parole, ont de bonne heure éveillé le désir de rêver et de réfléchir; c'est qu'ils ont inspiré à tout le peuple une admiration puissante pour les œuvres de Dieu, pour tout ce qu'il y a de beau dans la nature et parmi les hommes. C'est la poésie, c'est l'enthousiasme de l'art, et non la critique ni la controverse, qui a disposé les Italiens à la philosophie. Cet amour du beau les domine si entièrement, qu'ils y sacrifient parfois le respect de la vérité.

Au goût de la poésie et des lettres, ils joignent une foi inébranlable à la réalité, soit du monde extérieur, soit des idées du vrai, du juste, du beau. Ils ont enseigné tour à tour le sensualisme, le spiritualisme et jusqu'au mysticisme; jamais ils n'ont accueilli le scepticisme. Il est impossible, en effet, que des intelligences si ardemment éprises des merveilles de la création, si aisément portées à diviniser le soleil, mettent en problème l'existence de l'univers. Il est impossible que, remplies d'enthousiasme pour les productions des arts, elles doutent de l'existence de notre esprit, de la puissance de notre âme, c'est-à-dire de la véritable origine des arts. Le caractère italien est naturellement contraire au pyrrhonisme.

Mais pour le même motif il adopte volontiers un système dogmatique par excellence, le panthéisme. Cette

manière de voir devient facilement l'opinion favorite de ceux qui recherchent la grandeur et la magnificence, plutôt que la sobriété et la rigueur. Elle est l'écueil des métaphysiciens qui s'appliquent particulièrement à réduire tout ce qui existe ou se conçoit à une absolue et immuable unité, et à représenter tout être individuel comme un membre ou un fragment de l'être infini. L'Italien, enclin à animer ce qui est inerte, à personnifier ce qui n'a ni conscience ni raison, ne doit pas résister sans effort à un genre de philosophie qui vivifie et spiritualise toutes choses. Nulle part la doctrine de l'âme du monde n'a joué un rôle aussi important qu'en Italie.

C'est peut-être cette ardente affection pour la nature qui tourne les Italiens vers les études physiques, vers ce qu'on appelle depuis le XVI[e] siècle la philosophie naturelle. Et ici l'on ne peut faire assez remarquer une particularité qui les honore tant. C'est qu'en dépit d'une imagination fougueuse, ils sont capables d'une patience rare et d'une habileté extraordinaire, dès qu'il s'agit d'observer avec les sens et d'expérimenter. La verve poétique, chez d'autres un obstacle à la connaissance du monde matériel, les a conduits aux découvertes les plus positives et aux inventions les plus pratiques. L'instinct de l'infini les guide à travers l'empire du fini, et leur signale des lois et des causes éternelles. L'exactitude et la persévérance de leurs investigations les empêchent de conjecturer et de conclure, lorsque,

pour affirmer et constater, il faut attendre des données et des phénomènes certains.

Ils sont moins heureux en philosophie morale. Non qu'ils manquent des facultés nécessaires à ce genre de recherches : ils ont pénétration, finesse et constance, autant qu'aucune autre nation; ils sont aussi judicieux qu'ingénieux; ils ont le génie de l'action; ils savent observer les mœurs des hommes en voyageurs, et les apprécier en philosophes; ils apportent au maniement des affaires une délicatesse et une sûreté de tact qui étonnent; ils ont produit des historiens du premier ordre, un grand nombre de jurisconsultes, plusieurs publicistes, quelques moralistes éminents. Et cependant ils ne sont pas aussi riches que d'autres pays en monuments où éclatent la connaissance du cœur humain et la sagesse des préceptes moraux. En psychologie et en éthique, ils sont bien moins féconds qu'en logique, en métaphysique et surtout en philosophie naturelle.

Toutefois, dans les ouvrages qui ont la philosophie morale pour objet, les Italiens suivent généralement une direction élevée. S'ils donnent dans un excès, c'est dans la mysticité plutôt que dans le matérialisme, c'est-à-dire qu'ils recommandent un dévouement idéal, un amour platonique, une *héroïque fureur*, plutôt que l'intérêt personnel ou une recherche avilissante du plaisir. Il faut ajouter qu'en philosophie morale, comme en philosophie naturelle, ils sont capables de modération

et de justesse. Ni l'esprit ni l'imagination ne les empêchent de s'appuyer sur les maximes saines du bon sens, sur la droiture naturelle du jugement.

On a observé, en effet, que la philosophie italienne déserte rarement la bonne méthode, celle qui, alliant la synthèse à l'analyse, corrige et complète tour à tour l'expérience par la méditation, ou l'inspiration par l'observation, et s'efforce de puiser à toutes les sources de la vie. Toutes les voies ont été tentées par les philosophes italiens, excepté celle où l'intelligence essaie de se condamner à l'immobilité, ou de se livrer au désespoir. Quelle que soit la route préférée par tel penseur, par telle école d'Italie, il est rare qu'elle soit étroite et stérile. Leurs procédés de prédilection sont ceux de l'induction, d'une induction large et puissante, appliquée à la fois aux choses de l'âme et aux objets matériels.

A toutes les époques, enfin, la philosophie italienne se ressemble, par la manière dont elle envisage communément les trois objets essentiels de la science. La divinité est pour elle un artiste, dont l'atelier est la nature tout entière. Elle considère Dieu plus souvent comme créateur et conservateur de l'univers, que comme législateur et juge de la conscience. Ce sont ses attributs physiques, son infinité en espace et en durée, plutôt que ses perfections morales, qui la frappent et l'émeuvent. Quant aux facultés de l'âme, cette philosophie elle analyse la pensée plus que la sensibilité, et

ɴté moins encore que la sensibilité et la pen-
s'est distinguée par des travaux solides sur
nctions de l'intelligence, et par de belles
d'aimer et d'admirer. Le problème de
té du *moi*, celui de son activité spon-
de sa spiritualité, ont été plus sou-
la question de l'immortalité. Celle-ci a
e plus souvent dans le sens de la métaphysi-
, c'est-à-dire comme simplicité de substance, que par rapport à la morale, c'est-à-dire comme perpétuité de la conscience personnelle, du souvenir et de la responsabilité. Pour ce qui touche l'idée du monde, elle a été conçue ordinairement sous une forme originale. Ce que la nature, soumise à des prescriptions fatales, révèle de beau et d'invariable, a été mis dans une étroite relation avec la majesté et l'immutabilité de Dieu. Ce rapprochement est quelquefois si intime, que la cause de l'univers est près d'être confondue avec son effet, avec cet univers même qui, toutefois, est considéré généralement comme un vêtement périssable et un voile transparent de son principe éternel, comme une éclatante et vivante manifestation d'un être souverainement sage et puissant.

Tel est, en résumé, le génie de la philosophie italienne. Telle elle apparaît au XVI[e] siècle, alors que Languet et Gabriel Naudé lui reprochent d'être en tout excessive, *nimia*. Au XVII[e] siècle, où la philoso-

phie porte le nom de Descartes, elle présente un aspect analogue dans les doctrines idéalistes de Fardella, de Gravina et de J.-B. Vico. Au XVIII$^{e}$ siècle, âge d'or de la philosophie expérimentale et pratique, elle concourt avec les écrivains français à répandre mille projets généreux, afin d'améliorer le sort des individus et des États, afin d'introduire la discussion et l'humanité dans la législation et la sociabilité, afin d'établir le règne de la tolérance et de la philanthropie, et de soutenir l'inviolabilité de la vie et la dignité de la personne humaine. La cause que Ganganelli et Lambertini représentent sur le trône pontifical, Filangieri, Mario Pagano, Beccaria, Verri, Grippa, Galiani, Algarotti, Felici, Genovesi, la plaident dans des ouvrages qui instruisent et charment l'Europe entière. Notre temps enfin voit les mêmes traditions se continuer avec fruit et éclat. Si les Gioberti et les Rosmini s'abandonnent avec une heureuse confiance au vol de l'ontologie, les Galluppi, les Mamiani, les Mancini, les Tedeschi combinent savamment l'expérience avec l'inspiration. Les uns et les autres recommandent la clarté autant que la profondeur, et font effort pour éviter toutes les voies exclusives. L'Italie actuelle, tant est remarquable le progrès qui s'y opère, n'est pas seulement familiarisée avec les systèmes qui dominent et remuent les écoles étrangères, mais elle s'applique à cultiver pieusement ses antiquités nationales, et à remettre en honneur les ten-

tatives qui ont signalé la naissance de l'esprit moderne.

Si nous ne sommes pas abusé, les doctrines de Bruno réunissent la plupart des caractères qui distinguent la philosophie italienne. Mais, quand même les Italiens du XIXe siècle ne pourraient ou ne voudraient reconnaître le Nolain pour un esprit de leur famille, ils se souviendront du moins de son attachement pour leur belle patrie, et de son enthousiasme pour leur vieille gloire. En leur offrant, et non sans timidité, un abrégé de la vie et des travaux de Bruno, en sollicitant pour cet essai toute leur indulgence, nous les supplions de se rappeler cette qualité, cette vertu de leur compatriote, et nous nous plaisons à leur répéter les paroles où elle s'est si bien empreinte :

« *Italia, Napoli, Nola, quella regione gradita dal*
» *cielo, e posta insieme tal volta capo e destra di*
» *questo globo, governatrice e domitrice de l'altre*
» *generazioni, è sempre da noi ed altri stata stimata*
» *maestra, nutrice e madre di tutte le virtudi, disci-*
» *pline, umanitadi.* »

FIN DE LA SECONDE PARTIE.

# LISTE

DES

# AUTEURS CITÉS.

---

A



B

[1] Bouillus, ou Bovillus, et non Bouillé, comme il a été imprimé plusieurs fois par erreur.

C



D

E



F



G



H

R



S



T

U



V



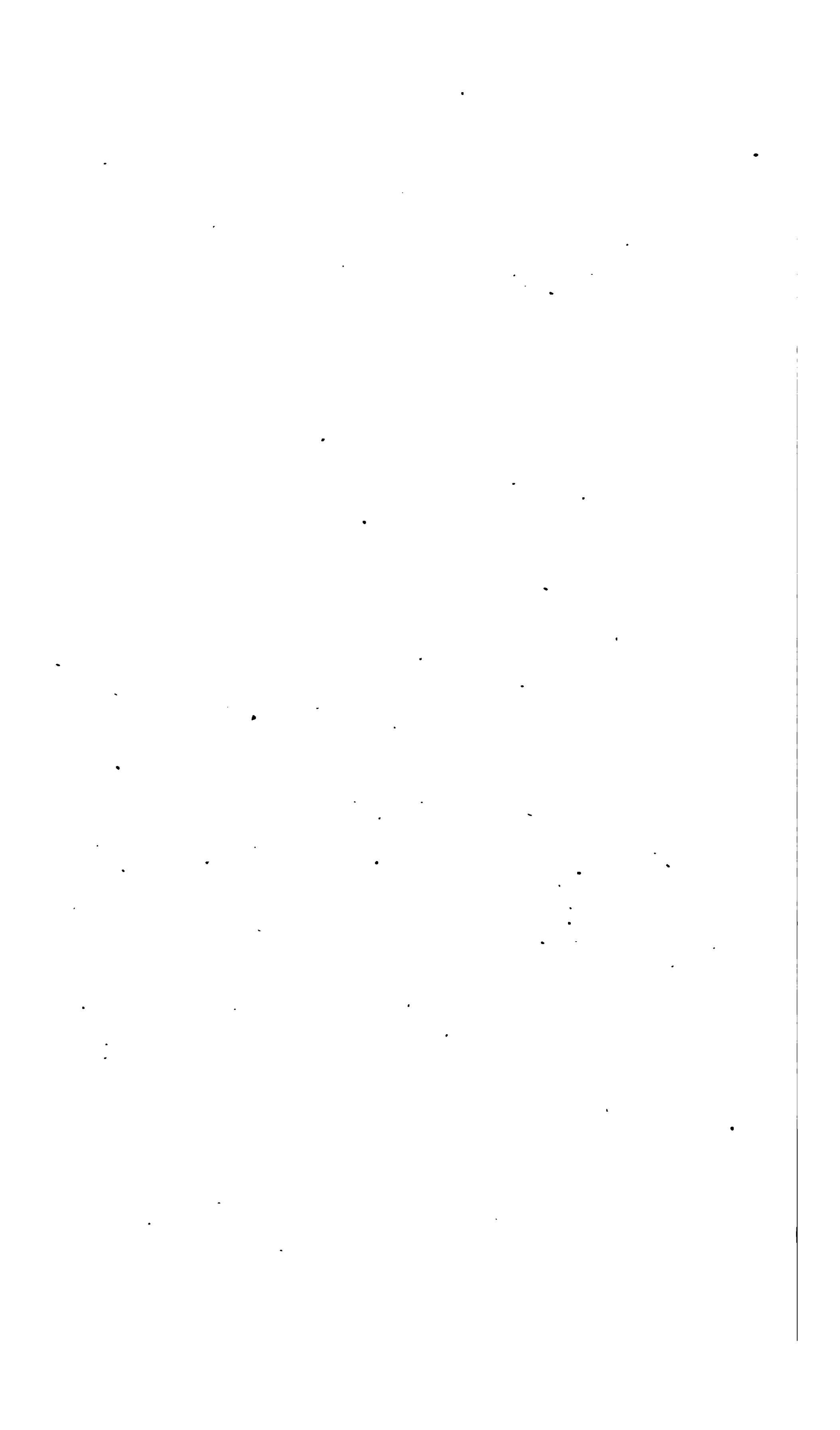
W



X



Z



# TABLE DES MATIÈRES.



FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.



